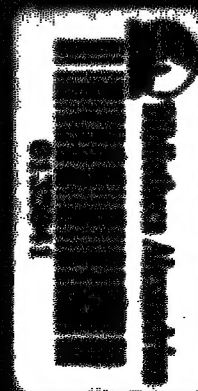


الفلسفة السياسية

أخوات الصفا



الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا

تأليف : د. محمد فريد حجاب

تقديم : د. عز الدين فودة



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٨٢

تقديم ودراسة

للأستاذ الدكتور عز الدين قودة

لا ريب أن رسائل اخوان الصفاء هي من أهم وثائق التراث الاسلامي ، ان لم نقل التراث العالمي ، بما تمثل من التقاء تيارات متعددة وافكار مختلفة ، من كتب سماوية وغير سماوية ، ومن فلسفة يونانية بصورتها الهيلينية الى آداب هرمسية وآراء غنوصية .

وقد ضمت الرسائل كل هذه الافكار كعمل جماعي فريد يندر ان يوجد مثله في التاريخ الاسلامي كله . ومع ذلك فهو لا يبدو كمجموعة مفككة الاواصر ، بل كدائرة معارف ذات هدف واضح ، وتخطيط محكم . لجماعة من البشر بدافع من عقيدتهم الفلسفية التي تأصلت في نفوسهم ، وأخذت عليهم مشاعرهم ، فأرادوا في الأغلب الأعم أن يمهّدوا لتغيير الأوضاع السياسية والاجتماعية المحيطة بهم ، بأن يستبدلوا « مملكة الارض » أو « دولة أهل الشر » بأوضاع جديدة ، هي في نظرهم « مملكة الله » أو « دولة أهل الخير » ، أو ان شئت فقل « المدينة الفاضلة » التي يمكن أن تحقق السعادتين : سعادة الدنيا وسعادة الآخرة .

وهكذا عرفت رسائل اخوان الصفاء بكونها تجمع بين المعارف الفلسفية وبين الاشارات الصوفية ، ولكن نادرا ما نظر اليها على انها رسائل سياسية . واحد هذه الأسباب أن جزءا يسيرا جدا من الرسالة الجامعة هو الذي يعالج أمورا سياسية . وثانيها أنه مما يثير الدهشة أن هذه الموسوعة الجامعة للعلوم والمعارف بأسرها - كما عرفت في القرن الرابع الهجري والعاشر الميلادي - ليس من بينها رسالة خاصة في علم السياسة الذي عرض له بعض معاصريهم ، ولا سيما المعلم الثاني الفارابي (سنة ٣٣٩ هـ - ٩٥٠ م) ، حتى قال البعض ان اخوان الصفاء لم يكن لهم كثير اهتمام بالنشاط السياسي ، ومن ثم لم يكن لهم برنامج للعمل

السياسي أو فلسفة تستهدف مضمون السياسة ، على الرغم من ان بعض أتباعهم كانوا من بين الشوار العاملين من أجل الوصول ال السلطة السياسية . أو ان شئت فقل من بين الذين خاضوا غمار الصراع السياسي ضمن القوى السياسية المتناحرة في ذلك العصر .

على اننا لو طرحنا مضمون هذه الرسائل جانبا ، فان الظروف التاريخية والاجتماعية التي أحاطت بجمعها وتأليفها لتؤكد أنه كان للاخوان في وضع هذه الرسائل أهداف سياسية ، الأمر الذي يثير تفسير كتاباتهم ورسائلهم تفسيراً سياسياً ، مضمونه ثلاث قضايا رئيسية ، كان على الكاتب مؤلف هذه الرسالة أن يناقشها ، وهي التي اهتم بها أكثر الاهتمام : أولها تصور البيئة ونقد الظروف الاجتماعية والاقتصادية ، وثانيها تناول الفرضيات الفلسفية والاسس النظرية لفلسفة الاخوان المثالية والاجتماعية على حد سواء ، وثالثها مفهوم الدولة المثالية التي يأملون فيها ، وانعكاسها على التجارب العملية لدولة الواقع الفعلي - دولة أهل الشر - ومفاهيمهم السياسية في صدد نظرية الخلافة والامامة من خلال مفهوم واضح لماهية الاجتماع السياسي بين البشر ، وهي النظرية التي سبقوا بها غيرهم من كتاب المسلمين أمثال ابن تيمية في مطلع منهاج الكرامة وكتاب الحسبة ، وأمثال ابن خلدون في مقدمته عن احوال الشر والعمران الاجتماعي والسياسي .

نقد الواقع السياسي والاجتماعي :

هناك في الرسائل ما يشير الى أن جماعة الاخوان كان لهم اهتمامهم الشديد بالأحوال الاجتماعية ، وأنهم كانوا يحرصون من خلال نقد تلك الأحوال على تمحيص جوانب الافلاس الروحي والسياسي في المجتمع ، ويردونه الى الأسباب الاجتماعية والاقتصادية ، والتناقض في ظروف الطبقات الاجتماعية ، دون أن تفهم بمعزل عن الافتراضات الفلسفية أحيانا . والرموز التي كانوا يستخدمونها اشارة الى المعنى الباطن ، بحيث أصبحت تعاليمهم عرضة لكثير من التفسيرات المتناقضة . في أغلب الأحيان .
فما لا شك فيه أنه كان لكتاب هذه الرسائل ، من خلال ما ورد بها من فقرات متعددة ، ادراكهم الشديد لأسباب وبواعث هذا الافلاس الروحي في ظل الحكم السياسي القائم . كما كان لهم حرصهم الشديد على محاولة اجراء الربط بين وعي الانسان واراذته التي تساهم في تحقيق حريته ، والتعبير عن المثل العليا النبيلة التي عبرت عنها الرسائل - كما جاءت في تعاليم الانبياء والفلاسفة - وبين التنشئة السياسية للشباب وصغار السن ، من أجل دفعهم والتعويل عليهم في انشاء مؤسسات سياسية أكثر صلاحية واتساقا مع المحيط الاجتماعي والطبيعي .

فجماعة الإخوان ظهرت وترعرعت خلال احدى المراحل التاريخية الخامسة من تاريخ الاسلام ، عندما كان المجتمع الاسلامى يواجه نوعا من الصراع الذى يهدد حياته السياسية والاقتصادية والاخلاقية ، وتتناحر فى داخله الطبقات الاجتماعية ، وتتفاوت أطره الثقافية والتربوية . فأخذ الإخوان يربطون بين هذه الأحوال التى يتغلب فيها أهل الشر على البلاد وبين استتار أئمة أهل الهدى وأصحاب دعوة الحق . ولهذا أخذوا يتعاونون مع الاسماعيليه كحركة متطرفة راديكالية تناوى الخليفة العباسية فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) ، ان لم يكونوا منها أو من بين أصحابها .

وهكذا ظهر فى الرسائل تحليل سياسى عن مضمون الطبقات الاجتماعية وأقسامها الداخلية ، وان لم يكن من بين أهداف هذا التحليل خلق مجتمع لا طبقى هو أبعد ما يكون عن فكرة العصر وظروفه . كما أصبح يشغل كتاب الرسائل أخلاق الناس وطبائعهم وصفاتهم . فالتجار لا يشغلهم الا جمع المال ، يضمنون به على أنفسهم ، ويمتنون الفقراء حقوقهم . وأصحاب الدواوين يستغلون ذكاهم وطول ألسنتهم فى نشر الخصال الرديئة . والوزراء والحكام يتصفون بالسفاهة والجهالة . والفقهاء والقضاة لا حساب عندهم للحق أو العدالة ، والخلفاء خير فيهم فاسق ظالم دفعا للفتنة واتقاء لاضطراب أمور الدولة .

وليس من شك فى أن هذه الأسباب والدواعى كانت تبطن ما كان عليه العرب والمسلمون من استعداد للفرقة والاختلاف والتناحر ، كما تساعد فى اظهار هذا الخلاف وتعجيله ، وتقسيم الأمة الى فرق دينية ، وأحزاب سياسية متباينة ، لكل منها مقالاتها فى الدين والكلام والفلسفة والسياسة . كما كان الخلفاء والأمراء ينصرون فريقا على فريق حتى نشأت المحن ، وعادت الفرق الى تناول السياسة العملية ، وانشاء التنظيمات السرية ، أو اللجوء الى القوة والخروج بالسيف . ففرق تدافع عن نفسها بحد السيف ، كما رأينا حال القرامطة يغيرون على العراق ، ويعترضون الحجيج ، ويهجمون على مكة . وأخرى تقيم الدعوة بقوة الدليل ، وتعتمد على الأسرار المغيبة ، والوسائل المحجبة ، حتى قيل فى الفرق الباطنية ، والدعوة الاسماعيليه التى أقامت دولة العبيديين فى مصر وشمال أفريقيا. أنها اعتمدت على رسائل الدعاة ومكائدهم أكثر مما اعتمدت على السيف فى ساحة القتال .

ومن المعلوم أن فرقة الاسماعيليه كانت فى نفس الوقت ، الى جانب كونها حركة سياسية تسعى الى السلطة ، حركة دينية فلسفية اجتماعية وسياسية تجتاح أقاليم الخلافة العباسية ، وتحالف معظم مفكرى الاسلام

المضطهدين في ذلك العصر ، خاصة من الفرس غير ذوى الميول الارثوذكسيه
المؤيدة للخلافة السنية العباسية ، وهم الذين تعاطفوا سرا حول هذا
المشروع الفكرى فى اللحظة المناسبة لتأليف الرسائل فى فترة القلاقل
السياسية والاجتماعية المشار اليها .

وغنى عن البيان أن نشوء هذه الحركة الفكرية ، وإن شئت فقل
السياسية أيضا ، فى منطقة يسيطر عليها حكام من أهل السنة أو الشيعة
البويعيين من أعداء الفرقة الاسماعيلية ليس أمرا غريبا ، لأن هذه الحركة
حين ظهرت قد ظهرت فى بؤرة موججة للصراع وحركات الاضطهاد والثورة
الفكرية ، ألا وهى منطقة البصرة التى كانت تعج بمختلف التيارات الفكرية
والحضارية ، والتى انهارت أمام جيوش الخلافة العباسية فيها عناصر البيئية
الحضارية التجارية والزراعية والحرفية حتى لم يبق الا عناصر الثورة
الفكرية بحمى تراثها جماعة اخوان الصفاء على وجه التحديد والتخصيص .

الم تر كيف كان مسجد البصرة يعج بمختلف هذه الفرق والتيارات
الفكرية وتآلف فيه مجالس المناظرة الكلامية منذ أيام هشام بن عبد الملك،
واعترزال واصل بن عطاء الحسن البصرى وقد جلس معه نفر من اصحابه
يبحثون فى الوعد والوعيد ، ويقررون أن فاعل الكبيرة ليس بمؤمن
ولا كافر ، وأنهم لا يقبلون شهادة على ومعاوية على باقة من البقل . والم
تر كيف انتشرت هذه الفرق والمناظرات الجدلية ، الفلسفية والدينية
والسياسية منها ، فى حواضر المسلمين على عهد العباسيين ، فرأينا الكلام
يشتد نضجه ، والثورات الفكرية العنيفة تملك الحياة العملية وتصرفها
كما تشاء ، حتى أوقعت الفتنة بين أهل بغداد أنفسهم فى القرن الرابع
وما بعده .

بل الم تر كيف كان الناس يتسامعون الى أمر مكتوم يسير به
دعاة الفاطميين منذ رأينا الاسماعيلية يؤسسون دولتهم بأفريقية ومصر ،
وأن من دخل فى هذا الأمر لم يظهره ولا شيء منه حتى أصبحوا يلقبون
« بالاخوان الكتامين » على حد تعبير القاضى النعمان فى كتاب افتتاح
الدعوة . وأن أبا العلاء حين رحل من الشام الى بغداد كان يختلف الى ندوة
عبد السلام بن الحسين البصرى فى جماعة يتداعون بأنهم « اخوان
الصفاء » ، اذا دعا الواحد منهم الآخر قال يا أخانا ، وكأنهم أعضاء مجمع
سرى ، ولاسمهم دلالة خاصة على أمر يشيع لفظه بين الناس ولا يعلمونه .
وفيهم بقول أبو العلاء :

واذا أضاعنتى الخطوب فلن أرى لوداد اخوان الصفاء مضيعا

هذه الحقيقة في حد ذاتها هي على جانب كبير من الأهمية السياسية ،
أو هي على جانب كبير من الأهمية في تفسير بعض جوانب الرسائل
تفسيرا سياسيا ، حتى ليصح القول بأن في الرسائل مادة علمية كافية
للحكم على أهميتها - أن لم نقل مضمونها وأهدافها - السياسية ، على
الرغم من تناثر هذه المادة وعدم وضوحها أو دقتها في بعض الأحيان .

ومن قبيل ذلك أيضا أن التقسيمات الطبقيّة التي يشير إليها الإخوان
ليست من قبيل الطبقات الاجتماعية المعهودة في عصرنا الحالي ، والمعروفة
بانتماؤها الفكرية أو أصولها الاجتماعية والاقتصادية . فضلا عن أن
كتاب الرسائل كانوا كثيرا ما يلجأون إلى الإشارات والرموز واستخدام
المعاني الباطنية غير الظاهرة دفعا للشبهة واتقاء للسلطة . ولكن ليس
هناك من شك في أنه كان لكتاب هذه الرسائل من خلال ما ورد بها من
فقرات متعددة ورموز تعكس حالة الارهاب الفكري ، حرصهم على محاولة
اجراء تحليل منهجي دقيق وفق ما جاء بها من فقرات تعرض للظروف
والأحوال الاجتماعية ، من خلال فلسفة سياسية تحاول أن تعطي إلى أبعد
مدى مسائل أكثر عمقا في طبيعة الانسان وعلاقته بالمحيط الاجتماعي
والطبيعي ، ومدى صلاحية وديمومة المؤسسات السياسية والاجتماعية في
حكم هذه العلاقة .

من ثم ، نرى الكاتب قد خلص في دراسته إلى تقييم لهذه المحاولة
الفكرية والعلمية معا من جانب أصحاب الرسائل تذكرنا بمحاولة مشابهة
للفلاسفة المثاليين الفرنسيين الاجتماعيين في القرن الثامن عشر ، أمثال
ديدرو ودالامير وغيرهما ، ممن عكفوا على تأليف دائرة معارف علمية
 واجتماعية وفلسفية أرادوا أن يثبتوا فيها أفكارهم الانتقادية ، وأن يهاجموا
من خلالها فكرة السلطة السياسية المطلقة التي تسلب المواطنين حقوقهم
الأساسية .

ولا شك أن البحوث العديدة التي كرسنا لدراسة فلسفة اخوان
الصفا ورسائلهم لم تركز على الجوانب السياسية للجماعة بالقدر الكافي
لفهم حركتهم كحركة لجماعة مضطهدة سياسيا ، حتى جاء كتاب مؤلفنا
هذا ليكشف عن هذه الجوانب ، ويغطي القصور فيها بصفة خاصة .

الفرضيات الفلسفية :

ان الإشارة الى المبادئ والنظريات الفلسفية لم تغلق الباب دون وصول مؤلف هذا الكتاب الى حكم استنباطي عام هو الذي أوصله الى فهم الآراء السياسية والاجتماعية لأصحاب الرسائل ، سواء في ذلك من خلال نظريتهم في ازدواج الطبيعة الانسانية المادية والروحية والتي تعتبر احدي المبادئ الاساسية لفلسفة الاخوان المثاليه واعتقادهم بالحركة والتغير كمنية متصلة تدفع الى التقدم لا في الظواهر الطبيعية فحسب ، ولعن في العلاقات الاجتماعية والسياسية أيضا . وهذه الحركة التي كانت موضع مناقشة في مناسبات متعددة في الرسائل بهدف التركيز على أن الاستقرار ليس الحالة الطبيعية للموجودات ، وأن الحركة والتغير اساسيان للحياة الاجتماعية والسياسية كما يظهر من اجاباتهم غير المباشرة في مباحثهم عن « الاكوار والأدوار » أو اقترانات النجوم في دوراتها ، كانت ذات مفهوم خاص في فهم المضمون السياسي للرسائل عند مؤلف الكتاب .

فعندهم أن التغيرات الاجتماعية التي تحدث عن طريق الانقلابات والثورات والتي قد تظهر في حالة فوضى وأحداث عمياء لا معنى لها ، قد تتطور في الواقع الى دورات متلاحقة منظمة لعناصر التقدم والانحيار الذي لا يهدأ ولا يلين في تاريخ الانسانية .

ومن ثم كان مفهوم التغير الثوري وتبشير أعضاء الجماعة بقرب زوال دولة أهل الشر وانبثاق دولة أهل الخير ، له مكانه المميز في هذه الرسائل دون غيرها من المؤلفات الاسلامية التي أشارت الى هذا المفهوم أو عرضت الى بعض تفسيراته وعلله ودواعيه . فهم ولا شك كانوا أوضح وأكثر واقعية وتفهما واستبصارا وتفاؤلا من نظرية كنظرية ابن خلدون في أعمار الدول والتي لا تعدو أن تكون نظرية سوفسطائية غير واضحة المعالم تحمل كثيرا من اللغو والتكرار في تفسير الآية القرآنية الكريمة من سورة آل عمران « وتلك الأيام نداولها بين الناس » . فقد كان اخوان الصفا أكثر تحديدا في مفهوم أعمار الدول ومعرفة أحوال الملوك والد ملاطين وولادة الأمور من خلال اقترانات النجوم : فالقران الأعظم ويكون كل تسعمائة وستين سنة هو القران الموجب لبعث الرسل ومجيء الانبياء ، ونزول الوحي والنواميس وانتقال النواميس من دين الى دين ومن شريعة الى أخرى . والقران الأوسط ويحدث كل مائتين وأربعين سنة وهو الموجب لتبديل الملوك وانتقال الدول من بلد الى بلد ومن أمة الى أمة ومن قوم الى قوم . وهو الموجب أيضا لاضطراب بعض أمور الشرائع وظهور العيب

والفساد . والقران الأصغر وهو الكائن فى كل عشرين سنة الموجب لتبدل الأشخاص على سرير الملك وما يحدث بسبب ذلك من الفتن .

وهكذا ومن خلال هذه النظرية تظهر عند الاخوان نظرية فى حتمية التغير الاجتماعى الذى يهدف الى الاصلاح وتقويم البنيان الاجتماعى والسياسى ، سواء أكان أصحاب هذه النظرية من الاخوان الذين يرون حتمية هذا التغير عن طريق قوى روحية ودينية ، أو عن طريق العصبية (كما يراها ابن خلدون) أو عن طريق الحتمية التاريخية (كما هو الحال فى بعض الايديولوجيات الحديثة) ، لا فرق بين هذا وذاك فى السلوك السياسى للدول والجماعات والأفراد . ولكن الفارق الوحيد هو مدى مساهمة كل مدرسة من هذه المدارس المختلفة فى اعتبار أهميته المعرفه الانسانية والارادة البشرية ومدى تأثير كل منهما فى هذا المضمار لدفع عملية التغير الاجتماعى أو كبح جماح هذا التغير الاجتماعى .

ويكشف الاخوان فى الرسائل عن اتجاه يؤكد قدرة الانسان على تشكيل محيطه الاجتماعى ، ذلك أنهم يضعون اعتباراً كبيراً للمعرفة وجهود نشر التعليم والتربية والتنشئة السياسية للجماعات الشباب - دون الشيوخ - من خلال هذه الرسائل ذاتها وما جاء بها من تعاليم وفلسفة موسوعية متكاملة لتكوين عقل البشر وأفراد الجماعة وكوادرها بصفة خاصة . هذا فضلاً عن اعتقادهم بأن المعرفة وهى وظيفة أمام أهل الخير هى أنبل وأجدى وأنفع مهنة للبشر لقوله تعالى « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » ، بمعنى أن للاخوان فلسفة تربوية يمكن أن تتخذ شاهداً على هذا الاعتقاد الذى يركز على مجموعة العوامل الاجتماعية والسيكولوجية المتشابهة الى جانب « الجبلية » والطبيعة البشرية فى القدرة على التعليم ونشر المعرفة بين الأفراد ، الأمر الذى يلعب دوره كعامل ايجابى فى التنظيم السرى لخلايا الجماعة . فالأخوان يقسمون الناس الى ثلاث مجموعات أو طبقات : الصفوة (الخواص) ، والعامه (العوام) ، والطبقة الوسطى (المتوسطون) ، ولهذا تنقسم المعرفة عندهم الى ثلاث درجات كل منها ثلاث مجموعة خاصة ولا ثلاث الأخرى بخلاف علوم الدين التى ثلاث كل هذه الطبقات أو الفئات والتى لها جوانب ثلاثة : الماطن والظاهر وما بينهما . وهذا التقسيم فى الرسائل ان دل على شئ فأنما يدل على مفهوم اخوان الصفاء فى مساعدة كل طبقة أو فئة من هذه الفئات فى تثقيف نفسها ضمن حدود وقيد لا تخلخل التنظيم الهرمى للجماعة واحتفاظها بالأسرار الخاصة بالصفوة أو خبايا الدين وغوامضه والمعانى الباطنية للأشياء . وعندى أن كل ذلك متروك للاجتهد ومرد الى العقل لا التقليد مما يشهد بفكرة الجماعة عن الارادة الانسانية . ولا نرى

للاخوان في هذا الصدد موقفا أكثر وضوحا واتساقا مع موقفهم السياسي .
المقول عنه من السلطة بأكثر من موقفهم هذا في التعلق بإرادة البشر
ومعارضتهم المذهب التقليدي في الايمان بالقدر ، الأمر الذي نلححه في
تقسيمهم للأفعال الارادية وغير الارادية باسم القصد الاول والقصد
الثاني .

فاذا كانت الفلسفة عند الاخوان ليست مجرد تأمل واستشراق .
ولكنها « الفلسفة أولها محبة العلوم ، وأوسطها معرفة حقائق الموجودات
بحسب الطاقة الانسانية ، وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم » .
فعندهم أيضا أن نسبة الصنائع والأفعال التي تجري على أيدي العباد من
البشر « لا تنسب الى البارئ جل جلاله . . . الا كنسبة أفعال الملوك حين
يقال بنى فلان الملك مدينة كذا أو حفر نهر كذا إذ كان ذلك بأمرهم
وارادتهم لا بكونهم تولوا الأفعال بأنفسهم أو بأشروا الأعمال بأجسامهم » .
هكذا كان حكم اضافة أعمال الأفعال الارادية (القصد الثاني) الى الأفعال
القدرية أو أفعال الطبيعة المؤيدة بالقوة الالهية (القصد الاول)
« واعلم أن الله تعالى غير محتاج في أفعاله الى الأدوات والآلات والأزمان
والهيولى والحركات ، بل فعله الخاص به هو الابداع والاختراع ، إذ الاختراع
هو الاخراج من العدم الى الوجود بحسب ما بينا في رسالة المبادئ ،
« العقلية والأفعال الروحانية » .

وهكذا تتضح فكرة الانسان السياسي عند اخوان الصفاء من خلال
فكرتهم عن المعرفة وفكرتهم عما يباشر الانسان بنفسه ويكون مسئولا عنه
من الأفعال ، ولا نقول فكرة الإرادة المطلقة للبشر التي لم يكن الى ظهورها
سبيل في هذا العصر الذي سيطرت عليه العقائد الدينية وأفكار الوحي
والنبوة وضرورة الامامة أو الخلافة ليعرف الناس أعظم واجبات دينهم وقيام
الاجتماع لحاجة مصلحتهم وأنه لا بد للاجتماع من « رأس » لأن الله تعالى
أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يتم ذلك الا بقوة أو امارة .
وسائر ما أوجبه من اقامة أركان الدين ، « فالدين أس والسلطان حارس .
وما لا أس له فمهدوم » .

من ثم نرى أن نظرية الإرادة عند الاخوان كاساس من أسس
فلسفتهم وحركتهم السياسية هي في شقها الأعظم تكن في فكرة الاختيار
التي ظهرت من قبلهم عند المعتزلة الذين رأوا في معنى « العدل » أن الله
خلق الانسان وخلق فيه قدرة تسبق الفعل يكون بمقتضاها مسئولا ان
فعل خيرا جازاه وان فعل شرا عوقب بسببه . فلو لم تكن للعبد حرية
اختيار فعله لكان عقابه بسبب سيئة لا دخل له فيها ظلما .

وفى هذا الاطار رأى اخوان الصفاء ان المراد بالسياسة « هو صلاح الموجودات وبقاؤها على أفضل الحالات وأتم الغايات » . ومن ثم اذا ما أصبحت حرية الارادة هى من اسس النشاط السياسى المستول ، فامكانية الاختيار بين مختلف الاراء هى الشرط المسبق لاستمرارية هذا النشاط الذى يربط فيه الاخوان فى تقسيماتهم للسياسة على أنواعها المختلفة من سياسة نبوية وأخرى ملوكية وثالثة عامية ، فالسياسة الخاصة والسياسة الذاتية بمعنى أن لها أبوابها ودروب معارفها المختلفة التى لا تتحد فى مفهوم موحد لماهية علم السياسة كما نفهمها فى العصر الحاضر . ولكن تقسيماتهم كانت بداية التقسيمات المعهودة التى عرفها كتاب مسلمون ، مثل ابن خلدون والمقرئى . والتى لم تخرج عن اطار الشريعة الإسلامية فى تقسيمها بين السياسة الظلمة والسياسة النبوية وإن شئت فقل السياسة الشرعية .

دولة اهل الخير :

وتكشف هذه الدراسة لـ اخوان الصفاء عن بعض هذه السمات الرئيسية لفكرهم السياسى فى عصر النهضة الإسلامية : ومن قبيل هدم السمات بصفة خاصة العلاقة الوثيقة بين السياسة والفلسفة والدين وغيرها من العلوم الأخرى كعلم التنجيم والفلك فيما نحن بصدده على وجه الخصوص . فقد أدرك الفلاسفة المسلمون أن تماسك الدولة « المدينة » منوط بقوة عقيدتها من جانب ، وبمحاولة الاستدلال على هذه العقيدة بالبراهين المنطقية والأدلة الفلسفية من جانب آخر . وقد عكس الاخوان هذه السمة حينما عبروا عن أفكارهم السياسية بمصطلحات فلسفية دينية كما أشرنا من قبل . ويتضح ذلك بصفة أخص حين يتعرضون لتصنيف العلوم ، ويجعلون من علم السياسة قسما من أقسام العلوم الإلهية التى هى بدورها جزء من أجزاء الفلسفة حينما يربطون بين فكرة الامام كظاهرة سياسية وبين فكرة الفيض كمفهوم فلسفى من جانب وبين معنى الإيمان والطاعة كمفهوم دينى من جانب آخر ، وحينما يتعرضون لبحث مسألة الخلافة حيث يميزون بين الامامة والخلافة الشرعية (خلافة الله) وبين السلطة القاهرة الفعلية (خلافة إبليس) تعبيرا عن تمييزهم بين الخلافة الشرعية وغير الشرعية ، ويربطون بين فكرة الامامة (الخلافة الشرعية) وشروط الخلافة التى تعتبر أصلا من أصول الدين لا من فروعه ، وبين نظريات فلسفية كنظرية الانسان المطلق أو الانسان الكامل . وهكذا نرى العقيدة الدينية تلعب فى التاريخ الإسلامى دورا فتيلا للدور الذى تلعبه الأيديولوجية فى الفكر السياسى المعاصر ، بمعنى أن العقيدة الدينية قد استغلت للمحافظة على نظم معينة للحكم ومضالحي الطبقات والأسر الحاكمة .

بدعوى المحافظة على العقائد والقيم الأخلاقية ومناهضة التيارات الثورية ..
 كنّا استغل الدين من جانب آخر كحافز للشوّة وتكتيل قوى المعارضة.
 للطبقات الحاكمة المسيطرة . فبالنسبة لآخوان الصفاء نراهم قد جعلوا
 من عقيدتهم الدينية ايدولوجية سياسية تحفز على حركة ثورية تسعى الى
 محاولة تغيير صورة المجتمع السياسى القائم آنذاك لا على أساس العنف
 ولكن عن طريق اجراء تغيير عقلى فى المجتمع تمهيدا لتغيير النظام السياسى
 كله . ومن هنا كان سبيل الايمان بالفكر والتعليم وازادة التغيير لدى
 الافراد وفيه هيكل البنيان الاجتماعى للدولة القائمة .

ولعل أهم ما أثر في صدد هذه البسمة تعبيراً عن فكرة الدولة الدينية
 المثالية في مصادرها الدينية والسياسية والفلسفية قد يفتح المجال لحوار
 هام في المجتمع الاسلامى المعاصر . بهدف تحديد موقف الدين الاسلامى من
 مسألة العلاقة بين الدين والدولة وهو الحوار الذى بدأه من قبل بعض
 المفكرين الاسلاميين منذ أوائل القرن العشرين أمثال الشيخ محمد عبده
 والشيخ على عبد الرازق وغيرهما فى مواجهة الداعين الى فكرة العلمانية
 فى السياسة والحكم . واذا كنا لم نلمس نتائج ايجابية لهذا الحوار بدليل
 ان هذه القضية ما زالت موضع الاثارة حتى الوقت الحاضر فى فكر العديد
 من الجماعات الدينية والقيادات السياسية حتى قيل بأن الدين الاسلامى
 برئ من أنظمة الحكم التى تعارفها المسلمون منذ قيام الخلافة القهرية .
 وبرئ من كل ما هياوا حولها من رغبة ورهبة ، أو من عز وقوة ، وأن
 هذه وتلك التى عرفها التاريخ الاسلامى على مدى طويل ليست الا من
 قبيل وظائف الحكم ومراكز الدولة . فكلها خطط سياسية صرفة لا شأن
 للدين بها . فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهى عنها ، وانما
 تركها لمرجح فيها الى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة .

تحليل النتائج :

وجدير بالذكر أن هذه الدراسة فى جانبها التحليلي انما تكشف عن
 جوانب جديدة فى الفكر الاسلامى الذى يعزو البعض قلة الانتاج السياسى
 فيه الى غلبة الصبغة الفلسفية والدينية التى تدعو الى غم اثاره مواضيع
 يتدخل فيها الخيال السياسى وتقوم فيها مدن الاحلام المناقضة للواقع .
 ويبرز هذا البحث عدم اقتصار تصور الإخوان لمدن مثالية فاضلة عند حد
 الفكر والنظر ، بل انهم حاولوا تحقيق مدينتهم الفاضلة عمليا من خلال
 حركة سياسية هدفها نشر الدعوة السرية فى مختلف اقاليم الدولة وبيد
 مختلف طبقاتها فى اطار خطة قوامها التشهير بالنظام القائم والتبشير

بمدينة روحانية جسمانية فاضلة هي مدينة أهل الخير . وغنى عن البيان أن الكشف عن هذا الخيال السياسى فى الفكر الإسلامى يتطلب من الباحثين ضرورة اللجوء الى دراسة الفرق المضطهدة والمفكرين المضطهدين الذين نبوا وجهات نظر استبشارية غير استسلامية تنظر الى الواقع المتحرك بأنه شيء قابل للتغيير وأن الفجوة بين ما هو كائن وما يجب أن يكون هي فجوة واسعة يجب أن يخطاها المضطهدون ، ولكنهم اذا سبطوا النظام القائم يستترون بالتقية ، كما لجأوا فى كتاباتهم الى استخدام الرموز وعلم الحروف والأعداد والقصص الرمزية يستعينون بها على إخفاء ما يرون ضرورة إخفائه من آراء سياسية وأفكار ثورية . فمن أراد الكشف عن هذا الخيال السياسى والفكر الثورى فى الاسلام فعليه أن يرجع علاوة على اخوان الصفا الى الكتابات الباطنية عند فرق الشيعة والصوفية والفلاسفة الذين استخدموا نفس المنهج الرمزى كجابر بن حيان والفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن رشد والسهروردى المقنول ومحيى الدين بن عربى وغيرهم ممن حلت أفكارهم فى آفاق بعيدة من الخيال لاستخلاص الصورة المثالية لا يجب أن يكون عليه الفرد والمجتمع .

وإذا كان اصحاب هذا الراى يستنون من مفكرى الاسلام وفلاسفته « الفارابى » باعتباره فى نظرهم النموذج الوحيد الذى يتمتع بمكانة خاصة سمن الفيود التى يتصورون أنها كبلت الخيال السياسى فى الاسلام ، فان أهمية دراسة المؤلف هذه تتجلى فى إبراز نماذج أخرى من الفلاسفة المسلمين الذين شكل الخيال السياسى محور فلسفتهم السياسية .

ومن المعلوم أن تأثير اخوان الصفا لم يقف عند حد عصرهم فحسب، بل ان آراءهم التى تضمنتها رسائلهم قد تركت آثارها فى كتابات كثير من فلاسفة ومفكرى الاسلام الذين ظهروا قرابة عصرهم ومنهم الفارابى نفسه .

فالتنقيب فى التراث الإسلامى ، وبصفة خاصة فى جانب الفلسفى وعند الفرق الإسلامية التى أخذت بمنهج الاستدلال المنطقى فى بحوثها ، وبالقيم الفلسفية فى حركاتها السياسية ، كفرق الشيعة عموماً ، وفرقة الاسماعيلية خصوصاً ، لابد وأن يبرز لنا نماذج كثيرة من هؤلاء الفلاسفة الذين وصلوا بالخيال الى آفاق بعيدة وصاغوا نظريات مفعمة بالخيال السياسى . هذا بالإضافة الى أن مظاهر كبت الحريات وتخيب الآمال التى واكبت الأنظمة السياسية فى العالم الإسلامى على مر العصور غالباً ما ساعدت على تأجيج نار الخيال السياسى لدى المفكرين والجماعات المضطهدة .

ولكن نظرا لمداة الدراسات في هذا المجال ، فعادة ما يصعب على الباحثين تناولها في اطار منهجي محدد يؤدي الى نتائج دقيقة وحاسمة ، وتزداد الصعوبة بالنسبة لمن يبحث في موضوعات تتعلق بالقوى الاجتماعية التي اتخذت موقف المعارضة للأنظمة الحاكمة في التاريخ الاسلامي والتي تمثلت في حركات سرية وسخرت لخدمة أهدافها السياسية نظريات فلسفية كما هو حال جماعة اخوان الصفاء . هذا فضلا عن أن موضوعات التاريخ الاسلامي قد اشتملت في عمومها على عرض لتاريخ الأسر والسلطات الحاكمة . ولهذا ظلت معرفة حقيقة القوى المعارضة من خلال هذا التاريخ محدودة للغاية بل تكاد أن تكون معدومة . وحتى ما يمكن معرفته عن هذه القوى باعتبارها عنصرا من عناصر الحياة السياسية في عصرها ، فقد تشق معرفته الا من خلال آراء خصوم هذه القوى وأعدائها أو من خلال كتابات دعائها ومؤيديها التي عادة ما تكون أقل القليل ، بحيث يصعب في الحالتين تحديد أسسها واتجاهاتها وأحجامها الحقيقية . وتزداد الصعوبة بطبيعة الحال كلما دار البحث حول جماعة أو فرقة من تلك الفرق التي اتخذت أسلوب الدعوة السرية . فيندر الكتابة عنها من جانب المعاصرين لها . فضلا عن أن السرية في حد ذاتها قد تكون من المبادئ الأساسية في تنظيم الجماعة ، وهذا ما ينطبق تماما على جماعة اخوان الصفاء .

كذلك يكشف هذا البحث عن حيوية الفكر الاسلامي وقدرته على الانفتاح على مختلف الثقافات الأجنبية والامتزاج بها مع المحافظة على قيمته الذاتية وتميزه الخاص . وإذا كان قد ظهر في جوانب هذا البحث اتجاه نحو إبراز أوجه التشبه بين أفكار اخوان الصفاء وبعض الأفكار المشابهة في الفلسفات اليونانية والفارسية والهندية ، فلم يكن الهدف هو إبراز الأثر الأجنبي في فلسفة الاخوان بقدر ما كان إبراز الامتزاج والتزاوج بين عناصر الفلسفات الأجنبية وبين الفلسفة الاسلامية . وسوف يتضح هذا الامتزاج في مختلف فصول البحث وجوانبه . وفلسفة الاخوان حول الأعداد والرموز تحمل الأثر الفيثاغوري ، وفلسفتهم حول نظرية الفيض ومركز الامام في هذه النظرية تبرز أثر أفلوطين والأفلاطونية المحدثة ، وفلسفتهم حول الانسان الكامل تشبه الى حد كبير فلسفة أفلاطون حول الحاكم الفيلسوف ، وأفكارهم حول الطبيعة والميتافيزيقا تبرز الأثر الأرسطي ، وفلسفتهم حول ظهور دولة أهل الخير على أنقاض دولة أهل الشر تظهر أثر فلسفة التناسخ عند الهنود ، وفكرة تأخي الدين والدولة في الفلسفة والنظم الفارسية تظهر عند الاخوان في فكرة الصراع بين « خليفة الله » الامام الشيعي الأسماعيلي أو الرئيس الزماني والديني الحقيقي على الوجه الشرعي الصحيح وبين « خليفة إبليس » أو الحاكم الفعلي من أئمة بني أمية أو بني العباس الذين هم « أئمة الضلال والكفر » في نظر

الاخوان • كما تظهر في رسائل الاخوان آراء وتعاليم من كل الديانات سواء المنزلة أو غير المنزلة كاليهودية والمسيحية والزرادشتية والمجوسية وغيرها • غير أن ذلك لا يعنى على وجه الاطلاق أن لكل فكرة اسلامية في هذه الرسائل مصدرا خارجيا • فالمشكلات التي عرضت للفكر الاسلامي قد تتشارك وتتداخل في خطة بحثها ومعالجتها ، أو في بعض نتائجها ، مع الأفكار الأجنبية بحكم كونها مشكلات انسانية تعرض للعقل البشري • ومؤدى ذلك أن التشابه بين فكرتين لا يدل دلالة قطعية على أن احدهما مقتبسة بالضرورة من الأخرى •

وهكذا ، جعل المؤلف من دراسة عصر اخوان الصفاء وواقعهم السياسي والاجتماعي مدخلا الى استنباط فلسفتهم السياسية مما أحاط بهم من مؤثرات ، وما اعتنقوا من آراء ونظريات وفلسفات ، وحملها رسالة للدكتورة في العلوم السياسية ، كان لى شرف الاشراف على اعدادها ومناقشتها بالاشتراك مع الأستاذين الجليلين : الأب جورج شحانة قنواتي رئيس دير الدومنيكان بالقاهرة ، والدكتور حسن حنفي أستاذ الفلسفة الاسلامية بجامعة القاهرة ، ونال عليها صاحبها الدكتور محمد فريد حجاب مرتبة الشرف الأولى •

وأخيرا ، فلا يسعنا الا أن نشكر المؤلف على انتهاجه هذا الطريق الذى بدأه ، طريق العلم والتأصيل والنظر ، طريق المعاصرة فى النظرة العلمية الى التراث والتجديد فيه • فلم يعد أمام العالم فى عصرنا هذا الا أن ينهج أحد طريقين : إما أن يناضل عناء النضال للوصول الى الحقائق العلمية ، وإما أن يقترب متحملا عناء الاغتراب :

متى يستريح القلب اما مجا ور حزين واما نازح يتوجد

د • عز الدين فودة

استاذ العلوم السياسية

(كرسى المنظمات الدولية)

بجامعة القاهرة

الباب الأول

الحياة السياسية لإخوان الصفا

الفصل الأول : البيئة السياسية لإخوان الصفا

الفصل الثاني : التنظيم السياسي لإخوان الصفا

الفصل الأول

البيئة السياسية لإخوان الصفا

المبحث الأول :	اسم اخوان الصفا
المبحث الثاني :	عصر اخوان الصفا
المبحث الثالث :	البيئة الجغرافية لأخوان الصفا
المبحث الرابع :	أشخاص اخوان الصفا
المبحث الخامس :	رسائل اخوان الصفا

المبحث الأول

اسم اخوان الصفاء

أطلقت الجماعة على نفسها - كما تشير الى ذلك رسائلهم - اسم « اخوان الصفاء وخلان الوفاء » وأهل العدل وأبناء الحمد » (١) .
وقد ورد اسم « اخوان الصفاء » في غير موضع من الشعر العربي .
ففي أبيات لأوس بن حجر جاء (٢) :

وودع اخوان الصفاء بقرزل يمر كمرشح الوليسد المقزع
ولأبي حنك البراء بن ربيع الفقعسي أبيات جاء فيها (٣) :

اولئك اخوان الصفاء وزئتهم وما الكف الا اصبع ثم اصبع
وجاء في كتاب «كليلة ودمنة» - وله عند الاخوان مكان مرموق كما
سنرى فيما بعد - في باب الحماة المطبوقة « قال ديشليم الملك لبيدبا
الفيلسوف ... فحدثني ان رأيت عن اخوان الصفاء كيف يعتدي تواصلهم
ويستمتع بعضهم ببعض ؟ قال الفيلسوف : ان العاقل لا يعدل بالاخوان
شيئا ، فالاخوان هم الاعوان على الخير كله... فانه لا شيء من سرور الدنيا
يعدل صحبة الاخوان... فالانسان الذي قد أعطى العقل والفهم ، وألهم

(١) رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، بيروت ١٩٥٧ الجزء الاول ص ٢١ .
وسنشير لها فيما بعد بالرسائل فقط .

(٢) عمر الدسوقي ، اخوان الصفاء ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر ، القاهرة
١٩٧٣ ، ص ٤٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٩ .

الخير والنشر ، ومنح التمييز والمعرفة ، أولى وأحرى بالتواصل والتعاقد
فهذا مثل اخوان الصفاء وائتلافهم في الصلابة « (١) »

(١) في معنى الاخوان والاقوة :

أخ ومؤنثة. أخت هو المشارك الآخر في الولادة من الأبوين أو من
أحدهما ويطلق على المشارك في الرضاع . كما يطلق على كل مشارك في
القبيلة أو في الدين أو في صنعة أو في معاملة أو في مودة وما شابه
ذلك (٢) .

ويعتبر أفلاطون هو المبتكر لفكرة الأخوة العلمية . فقد عالج هذه
الفكرة من خلال معالجته لموضوع الحب في محاورته لا تحمل هذا العنوان ،
بل تحمل عنوان « المادبة » Symposium (٣) . وإذا كان أفلاطون قد
تكلم عن الحب أيضا في محاورته فيدروس إلا أن المادبة هي المحاورته الرئيسية
في هذا الصدد . واختيار المادبة عنوانا لهذه المحاورته له دلالة . فالمادبة
اجتماع بين طائفة من المفكرين يتناولون فيه الطعام ، ويرتشفون كؤوس
الشراب ، ويتبادلون الرأي ، ويتحاورون فيما بينهم ، ويديرون أطراف
الحديث ، وليس الغرض من الطعام والشراب إلا أن يكون مناسبة للاجتماع
والحوار ، وعن طريق الحوار تتعلق النفس بنفس أخرى . وقد درجت مدرسة
أفلاطون على هذا الضرب من الأخوة العلمية والمادب الفلسفية ، وأصبح
سنة تتبعها المدارس فيما بعد . ووضعت للمادب قواعد يلتزم بها الطلبة
في طعامهم وشرابهم وحديثهم . والمقصود من المادبة الاجتماع على المودة ،
والاتصال بالآلفة والمحبة . ورغم أن الجماعات الفيثاغورية كانت تتبع نظام
الأخوة ، إلا أنها كانت أدنى إلى أن تكون فرقة دينية منها إلى أن تكون
مدرسة علمية . كذلك كان سقراط يحاور الشباب في الملاعب والبساتين
وفي الدور التي يدعى إليها . ورغم ذلك ، فقد تميز أفلاطون بأنه نفض عن
مدرسته غبار السرية ، ونجابها نحو علميا ، وانتشلتها من الشوارع
والأسواق والأماكن العامة ، وحفظ لها وقارها داخل جدران المدرسة ،
وجعل الآداب من جملة أنظمتها (٤) .

(١) كليلة وبنية ، ترجمة عبد الله بن المقفع ، دار مطابع الشعب ، القاهرة ، الطبعة
الثانية ص ٦٢ ، ٦٧ ، ٦٩ .

(٢) معجم أعلام القرآن الكريم ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة
١٩٧٠ ، مادة آخر ، ص ٣٠ .

(٣) أفلاطون ، المادبة ، ترجمة وليم الميرى ، بيروت ، ص ٥ - ١٠ .

(٤) أنظر : Jaeger W., *Paid-ia, the Ideals of Greek*
Culture, 2nd edition, translated by : Gilbert Hight, Vol. II Oxford
1947, pp. 174-197.

أما فكرة الأخوة في الإسلام ، فلها أساسها المستمد من آيات القرآن الكريم مثل قوله تعالى « إنما المؤمنون أخوة » (١) . وكما استخدم لفظ الأخوة للتعبير عن الود والمحبة والألفة ، استخدم أيضا في حالات لها مغزى سياسى . وعلى سبيل المثال استخدم الحليفة المهدي لفظ « الأخ في الله » إشارة الى يعقوب بن داود ، وذلك في المرسوم الذي أصدره في عام ١٦٣ هـ بتعيين يعقوب وزيرا . ولما كانت ميول هذا الأخير « علوية » ، فقد كان لاستخدام هذا اللقب بالاضافة الى ما يعكسه من دلائل الشرف والرفعة - مدلولات سياسية ، حيث دل على سياسة التوفيق الودية التي حاول المهدي اتباعها تجاه أعداء الدولة السياسيين وخاصة العلويين (٢) .

وقد كانت ألفاظ « يا أخى » و « أيها الأخ » وما شابهها ، شائعة في كتب ومصنفات وموسوعات علم الكلام والصوفية (٣) .

وقد لازمت فكرة الاخاء هذه كافة الحركات الثورية في المجتمع الاسلامى . فقد كان من بين أهداف الحركات الخيرية والبابكية مثلا استبدال النظام القائم بنظام مبنى على العدل والاخاء والمساواة (٤) . وكان المقصود من فكرة الاخاء في هذه الحركات ازالة الأسناب التي تؤدي الى انقسام الناس الى طبقات متعادلة متطاحنة ، والعمل على قتل عوامل العداوة والبغض وتقوية عرى المحبة والاخاء الحقيقي بينهم بغض النظر عن معتقداتهم الدينية (٥) .

وإذا انتقلنا الى الحركة الاسماعيلية نجدها هي الأخرى قد دافعت عن فكرة الاخاء الحقيقي لا بين المسلمين فقط ، بل بين جميع الناس على اختلاف قومياتهم وطبقاتهم وأديانهم . كما أنها تجاوزت فكرة الاخاء القائمة على وحدة الدين الى فكرة الاخاء القائمة على مطالب العقل . وهكذا قاومت

(١) سورة الحجرات ، آية ١٠ .

(٢) د . فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، بيروت ١٩٧٠ ، الجزء الاول ، ص ٢١٤ .
(٣) انظر على سبيل المثال استخدام الفزالي لفظ « أيها الأخ » في توجيه الخطاب لعرض مذهبه ورأيه في الفرق (الفزالي) المنقلد من الضلال ، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا محمد جابر ، مكتبة الجندى ، القاهرة ١٩٧٣ ، ص ٢٣ . كما استخدم محيي الدين بن عربي لفظ « يا أخى » في نفس الغرض أيضا (محيي الدين بن عربي ، الفتوحات المكية ، تحقيق د/عثمان يحيى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ ، السفر الاول ، ص ١٤٥ - ١٤٧) .

(٤) حول الخيرية والبابكية وأصل التسمية والمبادئ التي قامت عليها هذه الحركات انظر : حسن قاسم الزيز ، البابكية ، مكتبة النهضة ، بغداد سنة ١٩٦٦ ص ١٣٠-١٧٤ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٥٨ - ١٧٤ ، بنبل جوى ، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام ، بيروت ، ص ٩١ ، ١٠٦ - ١٠٧ ، ١١٤ .

الاسماعيلية العصبية القومية . ومن ينعم النظر في العناصر التي تتألف منها « أخوية » الاسماعيلية يرى هناك الفارسي والعربي والكردي والنبطي والهندي والتركي والبربري ... الخ (١) .

ويسكن القول بأن الشرق عموماً عرف الكثير من الأخويات لدى الطرق الصوفية والفرق الدرويشية . وقد تميزت هذه الاخويات ، ليس فقط بتبني فكرة التضامن بين الطبقات والدفاع عن حقوقها الاقتصادية والاجتماعية ، بل كان هبها الأكبر العمل على نشر مبادئها بين الناس وتربية أعضائها تربية صالحة وأدبية تتفق مع مبادئها الأساسية . وكان أعضاء هذه الجماعات متساوين في الحقوق والواجبات ، ويتعاملون فيما بينهم معاملة الاخوة ، ولهذا أطلق عليهم اسم « الإخوان » (٢) وهو الاسم الذي ظل مستعملاً حتى عصرنا الحاضر عند أكثر أصحاب الأصناف والطرق الدرويشية (٣) .

وقد قرر بعض من تصوروا أن اخوان الصفاء حركة تنتمي الى الحركة القرمطية ، أن حلقة اخوان الصفاء كانت أول حلقة أخوية ظهرت بين القرامطة (٤) .

وعلى أية حال ، فإن من يطالع رسائل اخوان الصفاء يلاحظ في غير عناء أن هذه الرسائل موجهة الى « الأخ البار الرحيم » ، اذ لا تخلو أى رسالة منها من عبارة « واعلم أيها الأخ البار الرحيم » أو « واعلم يا أخى » (٥) . وقد وصف أبو حيان التوحيدي جماعة اخوان الصفاء بقوله

(١) المرجع السابق ، ص ١٢٠ ، ١٤٤ ، ١٤٥ .

(٢) يمكن الرجوع لتفاصيل من أصل تسمية الاخوان في Massignon Lm Sur la date de La Composition des Rssail Ikhwan Al-Safa, D-r Islam 4 (1913) p. 324.

(٣) يرى Margoliouth أن كلمة « درویش » فارسية يظهر أن معناها الأصل « مكثف بالقليل » ، أحياناً « فقير » ، وأن الفرق بينها وبين « صوفي » ليس الا كالفرق بين النظرية والعملية ، اذ الصوفية نزعة فلسفية والدروشة أسلوب خاص في الذكر والمباداة .

Encyclopedia of Religions and Ethics, Vol IV, p. 641. أنظر : -

(٤) بتدلي جوى ، من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٢٠ - ٢٢٣ .

(٥) أنظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الأول ص ٤٨ ، ٥١ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٩٧ ، ٢٦٦ ، الجزء الثاني ، ص ٩٣ ، ١٦٤ ، ١٩١ ، ٤١٧ ، الجزء الثالث : ص ٣٤ ، ٣٧ ، ٤٤ ، ٧٣ ، ٢٠٩ ، ٢٢٤ ، ٢٢٧ ، ٤٨٣ ، الجزء الرابع ، ص ١٩٥ ، ٢٠٦ ، ٢٥٥ ، ٣١٢ ، الرسالة الجامعة ، تحقيق جميل صليبا ، للمجمع العلمي العربي بدمشق ، ١٩٤٨ ، الجزء الأول ص ٣ ، ٣٧ ، ١٤٠ ، ٣٩١ ، ٦٤٤ ، ٦٨١ ، ٧٢٠ ، الجزء الثاني ص ١٨٧ .

« وكانت هذه العصاية قد نألفت بالعشرة وتضافت بالصدقة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة » (١) . وحرى بجماعة هذه صفتهم أن يتسموا باسم « الإخوان » . ويلقى اخوان الصفاء أنفسهم أهمية عظيمة على فكرة الاخوة ويجعلون منها أساسا للصلة والمحبة ، وعمادا لصلاح البلاد ، وذلك بقولهم « الصداقة أس الاخوة ، والاخوة أس المحبة ، والمحبة أس اصلاح الأمور ، واصلاح الأمور صلاح البلاد » (٢) .

ويشير البعض الى تأثير حلقات « اخوان الصفاء » ومبادئهم على التنظيمات التي ظهرت فيما بعد بين العرب والفرس والأتراك ، كالأصناف وبعض الطرق الصوفية والدرويشية كالمولوية والرفاعية والبكتاشية والسنوسية (٣) وغيرها ممن ينتمى بنسب روحى لاخوان الصفاء كجماعات الاسماعيلية . ويؤكد المستشرق الروسى « غور دلفسكى » أنه يستدل من أعمال اخوان « أخيلر » آسيا الصغرى أنهم يستخدمون كلمة « يا أخى » أو « أخى » التي كانت شائعة بين اخوان الصفاء (٤) . ويذكر ابن بطوطة الكثير عن تقاليد وطقوس الأخية ونظام اجتماعاتهم ، وأنه كان لهم على عهده شأن سياسى (٥) .

والآهم ، أن اخوان الصفاء كانوا أول من نادى بفكرة « الأخوة » غير المقيدة متجاوزين بذلك فكرة « الأخوة » القائمة على أساس الدين فقط ، معتمدين فى ذلك على تصورهم بأن جوهر الأديان كلها جوهر واحد .

(١) أبو حيان الترحيدى ، الامتاع والمؤانسة ، تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٨ ، الجزء الثانى ، ص ٥ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٢٨ ، الجزء الرابع ص ١٧٠ .

(٣) تنسب للمولوية الى جلال الدين الرومى ، وقد ظلت رئاسة هذه الطريقة وراثية فى بيته ، وأهل هذه الطريقة أوسع الدراويش عقلا وأكثرهم تسامحا . أما الرفاعية فتنسب الى أحمد الرفاعى المتوفى عام ٥٧٨ هـ / ١١٨٢ م ، وقد اشتهرت هذه الطريقة بأن كل جماعة منها كانت تقوم بعمل من الأعمال القريبة مثل ازوداد الأفاى وأكل الزجاج . الخ وهى ما تسمى عندهم بالكرامات . أما البكتاشية فهى التي يقال أنها أصل الانكشارية ، وقد سيطرت على تركيا وألبانيا قرونا عديدة والسنوسية ومؤسسها محمد بن على سنوسى ، هى التي اشتهرت بالطهارة والاصلاح وبأنها أقرب الطرق الى مذهب أهل السنة وأبعدها عن فوضى الاعتقاد والطقوس القريبة ، وقد كانت تدعو لتأسيس وحدة اسلامية تحكمها حكومة تحذو حذو حكومة الرسول عليه السلام (انظر عبد اللطيف الطيباوى ، التصوف الاسلامى العربى ، دار العصور للطبع والنشر بمصر ، القاهرة ١٩٢٦ ، ص ٥٧ وما بعدها)

R. A. Nicholson, The Mystics of Islam, London 1914, p.139.

(٤) بندل جوى ، من تاريخ الحركات الفكرية فى الاسلام ، مرجع سابق ،

ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

(٥) انظر دائرة المعارف الاسلامية ، النص العربى ، المجلد الرابع ، مادة أخى

ص ٤٥٥ - ٤٦٤ .

ولا تعدو شرائع الأنبياء كونها أوامر ونواهي وأحكاما وسننا تختلف بحسب اختلاف أهل كل زمان (١) . وفي إطار تصورهم هذا كان الإنسان الفاضل عندهم هو الذى يجمع خصالا ومناقب من أمم متعددة وأديان مختلفة ، فيصفون الأخ الكامل أو الإنسان الفاضل بأنه هو « القارنى النسبة » العربى الدين ، الحنفى المذهب ، العراقى الآداب ، العبرانى المخبر ، المسيحى المنهج ، الشامى النسك ، اليونانى العلوم ، الهندى البصيرة ، الصوفى السيرة . . . » (٢) . وهذا يؤكد أن مفهوم الاخوة عند الاخوان قام على عوامل أخرى غير عامل الدين أو العرق ، كما يؤكد أن الاخوان فئة من المثقفين التقوا حول قيم تعبر عن المكونات الحضارية للمجتمع على عصرهم التى هى مزيج من ميراث العرب والمكتسبات المستحدثة من الثقافات التى وفدت عليه من الأمم الأخرى .

(ب) فى معنى الصفاء والوفاء :

لم يستطع الباحثون الوقوف على المصدر الذى استوحت منه الجماعة اسمها « اخوان الصفاء » على وجه التحديد . ويمكن أن نحصر أهم الاجتهادات فى هذا الصدد على النحو التالى :

١ - يميل البعض الى الاعتقاد بأن الاسم مقتبس مما ورد فى كتاب كليلة ودمنة عن الحماة المطوقة وكيف نجت من الشبكة بمعاونة اخوان لها نصحاء . هذا فضلا عن أن بعض ما ضربه صاحب كليلة ودمنة من الأمثال ينطبق على ما جاء فى الرسائل من اشارات واضحة الى تعاون الأصدقاء الرحماء ، وإلى ما يحل بهم من تفريق الجمع وتشيتت الشمل بفعل من يدبر لهم الحيلة ويضمر لهم العداوة والخذية (٣) . ويميل بعض المستشرقين أمثال دى بور وجولد تسيهر وفون بوير الى تأييد هذا رأى ، فيرون أنه فضلا عن اشتمال كليلة ودمنة على كلمة « اخوان الصفاء » قد احتوت أيضا على ما اشترطته جماعة الاخوان فى الصداقة من الغيرية والتضحية ، وأن الغاية الكبرى للأخوان هى العمل على خلاص النفس بالتعاون والصفاء والعلم المظهر (٤) . ولعل

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٦ - ٤٨٧ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٧٦ .

(٣) جميل صليبا ، اخوان الصفاء ، دائرة المعارف - قاموس عام لكل فن ومطلب ،

بيروت ١٩٦٧ ، المجلد السابع ، ص ٤٥٤ .

(٤) أنثر : دى بور ، اخوان الصفاء ، دائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية القاهرة ، ص ٤٥٢ - ٤٥٤ ، د. محمد غلاب ، اخوان الصفاء ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، المكتبة الثقافية ، العدد ١٩٠ ، ص ٨ ، بنطل جوزى من تاريخ الحركات الفكرية فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٢٢ .

ما ذكره الاخوان في رسائلهم حين قالوا « فاعتبر بحديث الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب كليله ودمنه وليف نجت من السبيل » (١) قد دفع هؤلاء الباحثين الى استخلاص هذا الراى والعول بان الجماعه قد تسمت بهذا الاسم لما كان بينهم من اتحاد وامتزاج وانفاى فى الغرض .

٢ - وذهب فريق آخر من الباحثين الى القول بان كلمة « الصفاء » تعنى الصفاء فى المودة ، أو أنها مقتبسة من الصوفية التى كانت تدعو الى صفاء القلب (٢) (ولكن يلاحظ أن الباحثين اختلفوا حول مصدر اشتقاق مصطلح الصوفية فى حد ذاته . فمنهم من يذهب الى أنه منسوب الى مسجد الرسول « صفة » ، ومنهم من ذهب الى أنه مشتق من « الصفاء » بمعنى الطهارة والعفة ، وقول بان أصله « صفوى » فصيح فصار صوفى ، أو « الصف » زاعمين أن الله قد اختارهم ليكونوا قادة البشر وورثة الأنبياء . وأكثر القائلين بهذه الآراء من المتصوفة أنفسهم . ويستبعد القشيري اشتقاق الاسم من الصفاء أو الصفة ، كما يستبعد أيضا أنه من « الصوف » لأن القوم - أى الصوفية - لم يختصوا بلبس الصوف . أما ابن خلدون - ويؤيده فى ذلك بعض المستشرقين أمثال نولدكه ونيكلسون وكلود كاهن - فيقول « والأظهر أن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف . وهم فى الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس فى لبس فاخر الثياب الى لبس الصوف » (٣) .

٣ - ويذهب فريق ثالث الى القول بوجود علاقة بين كلمة « اخوان الصفاء » وبين كلمة Philosophy ، فيقابلون بين كلمة « أخ » وبين Philo ، ويقابلون بين كلمة « صفا » وبين Sophy (٤)

(١) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٩٩ .

(٢) عبد اللطيف الطيباوى ، اخوان الصفاء ، مجلة الكلية ، السنة السابعة عشر ، بيروت ١٩٣١ ، ص ٩٤ .

(٣) ابن خلدون ، المقدمة ، دار الشعب ، القاهرة ١٩٧٣ ، ص ٤٣٩ . وحول مزيد من التفاسيل عن وجهات النظر المختلفة فى شأن تسمية الصوفية نحيل الى : R.A. Nicholson, The Mystic of Islam, op. cit; Literary History of arabs London 1923, p. 722

= عبد اللطيف الطيباوى ، الصوف الاسلامى العربى ، القاهرة ، ص ٢٠ - ٢٤ .
= كلود كاهن ، تاريخ العرب والشعوب الاسلامية منذ ظهور الاسلام حتى بداية الامبراطورية العثمانية ، ترجمة بدر الدين قاسم ، دار الحقيقة ، للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ٣٦٦ وما بعدها .

(٤) عمر أبو النصر ، قلعة الموت ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ١٠٩ . وتشير الى أن كلمة Philo هذه أصلها فى اليونانية Philia . أى الصداقة بالمعنى الذى استخدمها فيه أفلاطون (د . أحمد مؤاد الأموى ، أفلاطون ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ٥٤) .

هذا بالإضافة الى أن كلمة Sophy تشبه الى حد كبير كلمة Sofis في اللغة اليونانية القديمة والتي تعنى النقاء أو الصفاء ، وتقابل كلمة Pure في اللغة الانجليزية ، وكلمة Pur في الفرنسية (١) .

أما اخوان الصفاء أنفسهم ، فقد أشاروا في رسائلهم الى أن الصفاء يعنى النقاء والصفاء من شوائب التغيير والاستحالة ، وأن من علم هذه الصفة لا يكون من اخوان الصفاء ، فيقولون « واعلم يا أخى أن حقيقة هذا الاسم - أى اخوان الصفاء - هى الخاصة الموجودة فى المستحقين له بالحقيقة لا على طريق المجاز . واعلم يا أخى أيدك الله تعالى ، أنه لا سبيل الى صفاء النفس الا بعد بلوغها الى حد الطمأنينة فى الدين والدنيا جميعا . . . ومن لا يكون كذلك فليس هو من أهل الصفاء ، لأنه لو كان من أهل الصفاء لكان له بصفاته عمن دونه الغنى . واعلم يا أخى أن حقيقة الصفاء أيضا هى أن لا يغيب عن النفس الصافية الزكية شيء من الأشياء التى بها الحاجة اليها . . . وبالصفاء تنهيا لها الراحة . . . ونريد أن نأتى بفصل نذكر فيه شيئا من ذلك مما رمزت به الحكماء ، وأشارت اليه العلماء ، وتنبه به بنفسك الطاهرة ، وأنوارك الظاهرة ، وروحك المضيئة الصافية من نجاسة المعصية . . . وعند ذلك تكمل تلك الصورة الصافية فتصير كالمرآة الصقيلة التى تترامى فى جوهرها الصور الصامتة لها بما هى بها . . . بلغك الله وإيانا الى غاية الصفاء . . . » (٢) . وقولهم « ان الصفاء انما يعبرف بالكدورة ، والعدل بالجور ، والصحة بالسقم ، وانما صفاء اخوان الصفاء لما أخلصوا الصبر على البلوى فى السراء والضراء . . . » (٣) .

ونميل الى ترجيح اشتقاق اسم اخوان الصفاء من معنى كلمة « صفاء » لغة واصطلاحا . حيث أن كلمة الصفاء مشتقاتها مثل صفوان واصفاكم واصطفي واصطفاك واصطفاه واصطفيتك واصطفينا واصطفيناه ويصطفى والمصطفين ومصفى - وكل هذه المشتقات ورد ذكرها فى آيات القرآن الكريم - لا يخرج معناها عموما عن الخلو من الشوب واستخراج الصفة ، والصفة من كل شيء هى خالصة من المادى والمعنوى ، والاصطفاء بمعنى الاختيار أو الافتعال من الصفة ومنها الصفاء بمعنى مصافاة المودة

(١) حديث شخصى مع الأستاذ الدكتور محمد سليم سالم أستاذ الدراسات
القدية .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤١١ - ٤١٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٧٠ .

والإخاء ، وصافي الرجل أى صدقه الإخاء (١) وقد شاع استخدام مصطلح الصفاء ومشتقاته لدى رجال علم الكلام والصوفية فى إفادة نفس المعنى المشار اليه ، فيذكر الامام الغزالي المصطلح فى كثير من عباراته مثل « تزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب » ومثل « حرصا على الخلوة ونصفية القلب للذكر » ومثل « تشوش صفوة الخلوة وكان لا يصفو لى الحال » (٢) . كما يرد نفس المعنى فى قول محبى الدين بن عربى « وصفى مرآة قلبه وجلاها » (٣) . أما الوفاء ، فهو ضد القدر ، والوفى هو الذى يعطى الحق ويأخذ الحق ، كما تعنى أيضا الخلق الشريف العالى . وهى عموما وثيقة الصلة بالصفاء (٤) .

(ج) فى معنى أهل العدل :

يذهب البعض الى القول بأن النزعة التى غلبت على التشبيح فى المسائل التى لا تتصل بنظرية الامامة ، تقترب كثيرا من نزعة المعتزلة ، لدرجة أن فقهاء الشيعة مالوا لأن يتصفوا باللقب الذى أطلقه المعتزلة على أنفسهم وهو « العدلية » أى أنصار العدل أو أهل العدل (٥) .

وبالرغم من أن المعتزلة اشتهروا بأنهم « أهل العدل والتوحيد » باعتبار العدل أحد الأصول الخمسة عندهم (٦) ، الا أن هذا لا يعنى قصر صفة العدل عليهم . ففكرة العدل كانت من الأفكار الرئيسية التى سادت

(١) مجمع الناظ القرآن الكريم ، مرجع سابق ، مادة صفا ، المجلد الثامى ، ص ٧٧ - ٧٨ . وأنظر أيضا ابن منظور ، لسان العرب ، دار صادر - دار بيروت ، بيروت ١٩٥٦ ، المجلد الرابع عشر ، مادة صفا ، ص ٤٦٢ - ٤٦٤ .

(٢) الغزالي ، المقتصد من الضلال ، مرجع سابق ، ص ٧٤ ، ٧٥ .

(٣) محبى الدين بن عربى ، الفتوحات المكية ، السفر الأول ، مرجع سابق ، ص ٢٥٦ .

(٤) أنظر : دائرة المعارف الاسلامية ، مرجع سابق ، المجلد الخامس عشر ، مادة وفى ، ص ٣٩٨ - ٤٠١ .

(٥) أجناس جولد تسهر ، العقيدة والشريعة فى الإسلام ، ترجمة د . محمد يوسف موسى وآخرين ، الطبعة الثانية ، دار الكتب الحديثة ، مصر ١٩٥٩ ، ص ٢٢٢ ، أبو المعالى محمد الحسينى العلوى ، بيان الأديان ، ترجمة يحيى الخشاب ، مطبعة جامعة القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٣٩ ، المقدسى ، أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم ، ليون ١٩٠٦ ، ص ٢٣٨ .

(٦) الأصول الخمسة للمعتزلة هى : التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . ومعنى العدل عندهم أن الله لا يحب الفسار والفساد ، وأن الله العليم لا يخلق الا الأصلح ، وأن الله عادل لا يكلف نفسا الا وسعها ، ولا يقدر شيئا ثم يعاتب على فعله (أنظر فى معنى العدل عند المعتزلة : على فهمى خشيم ، النزعة العقلية فى تفكير المعتزلة ، طرابلس ١٩٦٧ ، ص ٥٥ - ٧٤ ، ابن الرقصى ، النية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل ، تضييع توماس أرنولد ، مطبعة دائرة المعارف ، حيدر آباد الدكن ١٩٠٢ ، ص ٢) .

دعوات وعقائد كل الفرق الاسلامية لما تنطوى عليه من ارتباط صفة العدل الكريمة التي هي من صفات الله من جانب ، ولأنها كانت تعبيراً عما يلقاه الناس من استبداد وجور ملوكهم وحكامهم من جانب آخر . فكانت هذه الفكرة هي أروع تعبير عن رغبة الشعوب وتعلق أبصارها نحو تحقيق العدل بكافة صوره (١) . كما أن أولئك الذين آمنوا بفكرة المهدي المنتظر ، علقوا عليه آمالاً جديدة غير آمالهم السياسية المصلومة ، فصاروا ينتظرون من مهديهم أو امامهم الأكبر أن يعمم العدل بين الناس ويشفي الأرض من أمراضها الاجتماعية « وأن يملأ الأرض عدلاً بعد ما ملئت جوراً وظلماً » ، وهو شعور معظم فرق الشيعة الذي ينطوى تحت كلمة عدل . بل ان التسمي بالعدلية نجده أيضاً لدى أهل السنة (٢) .

وإذا كان اخوان الصفاء قد أطلقوا على أنفسهم « أهل العدل ، فانما مرد ذلك الى الاتجاه العام لدى الفرق الاسلامية الذي أشرنا اليه ، لا تأسيساً أو تشبهاً بالمعتزلة الذين لم يكن ذم الاخوان لهم بأقل من ذمهم للفرق الأخرى المخالفة لهم في العقيدة (٣) . هذا بالإضافة الى أن مفهوم الاخوان لأفعال الله يختلف الى حد كبير عن مفهوم المعتزلة لهذه الأفعال التي تمثل أصل العدل عندهم . فبينما يرى المعتزلة في معنى العدل أن الله منزّه عن كل قبيح ، وأن ما ثبت أنه قبيح ليس من فعله ، وأن ما يثبت من فعله لا يجوز أن يكون قبيحاً ، ومعنى هذا أنهم يقولون بعدم قدرة الله على فعل الشرور (٤) ، نرى الاخوان يقررون « أن الخيرات التي تنسب الى سعود الفلك هي بعناية من الله تعالى وقصد منه لا شك فيه . وأما الشرور التي تنسب الى نحوس الفلك فهو عارض لا بالقصد » . ومن ثم يميز الاخوان بين الخيرات التي هي بالقصد الأول وبين الشرور التي هي بالقصد الثاني، ولكن يجمعها كلها أنها بقصد وعناية واقتضاء الحكمة (٥) . ولعل من أهم القضايا التي يختلف فيها الاخوان مع المعتزلة أيضاً هي قضية خلق

(١) أنظر : سيد الرحمن بدوي ، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام ، الجزء الأول ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ٧٤ .

(٢) أنظر على سبيل المثال : المقدسي ، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، مرجع سابق ، ص ٣٧ ، الدهرستاني ، الملل والنحل ، تحقيق سيد كيلاني ، القاهرة ١٩٦٧ ، الجزء الأول ، ص ٥٠ ، زهدى حسن جاد الله ، المعتزلة ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٥ - ٦ .

(٣) أنظر ذم الاخوان للمعتزلة واعتبارهم من « المجادلة » أو أهل الجدل . الرسائل الجزء الثاني ، ص ١٣٠ .

(٤) القاضي عبد الجبار ، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين ، تحقيق فؤاد سيد ، الدار التونسية للنشر ، تونس ١٩٧٤ ، ص ٣٤٦ - ٣٥٠ .
(٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٧٤ - ٤٨٠ .

القرآن ، حيث يرى الاخوان أن القرآن مبدع وليس بمخلوق كما يزعم المعتزلة ، وفي هذا الصدد يقول الاخوان « الخلق هو إيجاد الشيء من شيء آخر ٠٠٠ بأى شيء يتكون - أى القرآن - ان كان مخلوقا على زعم هؤلاء المخالفين ٠٠٠ » (١) . وهذا مما يؤكد أن الاخوان لم يطلقوا على أنفسهم « أهل العدل » تشبها بالمعتزلة بغض النظر عن اتفاقهم أو عدم اتفاقهم فى بعض الأصول .

وما دمتنا بصدد البحث حول مصدر تسمية اخوان الصفاء ، تجدر الإشارة الى أن اطلاق اسم « رسائل اخوان الصفاء » على الرسائل قد يعنى ثلاثة أشياء . اما أنه يشير الى أن الرسائل من تأليف اخوان الصفاء ، واما أنه يعنى أن الرسائل موجهة الى اخوان الصفاء ، واما أن الرسائل تتضمن الأفكار والآراء التي قالها اخوان الصفاء . وبالرغم من أن البعض ينفي احتمال أن يكون المعنى الثانى هو المقصود بالتسمية (٢) ، إلا أنه يستفاد من أحد نصوص الرسائل أنها موجهة من شخص ما - مؤلف الرسائل - الى اخوان الصفاء (٣) .

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٥١٧ .

(٢) Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Alger 1975

p. 10.

(٣) والنص هو « وتكون فى ذلك كمثل الطبيب الحكيم الرفيق الذى قد ذكرت قصته فى أول الرسالة لـ اخوان الصفاء » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤٦) وقد وردت القصة التي يذكرها المتحدث فى الرسالة الثالثة من العلوم النافوسية الفرعية وهي « فى بيان اعتقاد اخوان الصفاء ومذهب الربانيين » (المرجع السابق ، ص ١٤ - ١٥) .

المبحث الثانى

عصر إخوان الصفاء

تضاربت آراء الباحثين والكتاب تضاربا شديدا حول تحديد العصر الذى ظهرت فيه جماعة اخوان الصفاء . ويمكن حصر هذه الآراء فى ثلاثة اتجاهات رئيسية :

الاتجاه الأول :

الذى يميل اليه أكثر الباحثين هو الاعتقاد بظهور جماعة الاخوان فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) ، ولهم فى اعتقادهم هذا حجج وبراهين متعددة يمكن حصرها فيما يلى :

أولا - انقسام الدولة العباسية فى القرن الرابع الهجرى الى خلافات متصارعة بعد أن عصفت بالخلافة العباسية أيدي الحداث ، وتقسما أمراء وملوك ، ولم يبق للعباسيين الا بعض نفوذ فيما يطيف ببغداد ، أو فى توزيع الألقاب على أصحاب السلطة الفعلية (١) . وقد بلغ التمزق مداه فى هذا القرن لدرجة قيام عدة دول ذات سيادة فعلية ، فكان السلطان فى مركز الخلافة لبنى بوية وفى الأندلس لبنى أمية ، وفى أفريقيا للعبيديين ، وفى مصر للأخشيديين ، وفى حلب للحمدينين ، وفى الجزيرة الفراتية للشيبانيين ، وفى عمان والبحرين واليمامة للقرامطة ، وفى خراسان وما وراء النهر للساسانيين . وقد بذلت كل أسرة جهودها للعمل على توسيع رقعة نفوذها والتضييق على خصيمتها ، فبثت الدعاة ، ونشرت الأموال ، وشجعت الثائرين فى البلدان المجاورة لها . وكل هذا يدل

(١) د . جبر عبد النور ، اخوان الصفاء ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٠ ، الطبعة

الثالثة ص ٥ - ٧ .

على أن الأمر والسلطان أصبح مطلوبا لكل فرد أو جماعة في الامبراطورية الاسلامية ، بل أصبح في متناول بعض الأفراد والجماعات والأسر فعلا ، وعلى انه لا طاعة لخليفة الا بقدر انتفاع المطيعين له من صلتهم بالخليفة . وطلب السلطان والرغبة الى هذا الحد ، من شأنهما التفريق بين افراد الأسرة الواحدة ، فضلا عن أن يكون سببا في انحلال وحدة الأمة المتكونة من عناصر متعددة ، ومن شأنها كذلك حمل الناس على التفنن في الاساليب الموصلة الى السلطان ، وفي أساليب الايقاع والكيد لمن بيده السلطان (١) .

ثانيا - سبق دخول بنى بوية بغداد عام ٣٤٤ هـ انتشار الفساد في الحكم ولم تكن هذه الحالة سوى نتيجة طبيعية ومحتمة للثورات العديدة التي تعاقبت على الخلافة ، نظرا لتسرب القلق الاجتماعى الى كثير من الطبقات العاملة في المدن والقرى ، عربا كانوا أم اعاجم ، ونظرا لتجمع الثورات والسلطات في أبهى جماعة من الفاسدين الذين فقدوا كل احساس بالعدل والاستقامة . وكان من نتائج ذلك تعدد الانتفاضات الاجتماعية التي حاولت أن تحقق أهدافها الاقتصادية والاجتماعية بحد السيف ، ولكنها أخفقت نظرا لتألب القوى الحاكمة والمسيطر عليها (٢) ، فاضطرت مثل هذه الحركات الى الاعتماد على أسلوب الدعوة السرية واعداد الأذهان لثورة فكرية تستتبع المكاشفة بحقيقتها بعد أن تكتمل لها عوامل النجاح . وتعتبر جماعة اخوان الصفاء - لدى القائلين بهذا الرأى - من أشهر الجماعات السرية التي نشطت وقامت على هذا الأساس (٣) .

ثالثا - انتشار الفلسفة اليونانية انتشارا واسعا في القرن الرابع الهجرى ، وكثرة الفرق الاسلامية من أهل الحديث والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج التي حاولت كل منها نشر دعوتها بمختلف الوسائل وخاصة من استعان منها فى سبيل ذلك بالفلسفة اليونانية ، مما قربت عليه ظهور مذاهب تجمع فى آن واحد بين الشريعة الاسلامية والفلسفية واليونانية (٤) . وفى هذا الاطار ظهرت رسائل اخوان الصفاء التي كانت تجمع بين مذهب الشيعة والمعتزلة من جانب وبين ثمرات الفلسفة اليونانية من جانب آخر (٥) .

(١) د. محمد البهى ، الجانب الالهى من التفكير الاسلامى ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ ، الطبعة الرابعة ، ص ٣٠٤ .

(٢) كثرت الانتفاضات والثورات ضد الأنظمة الحاكمة ، وسوف نذكر هنا تعرض أينا فى عصر الجماعة أمثلة لحركات المعارضة هذه .

(٣) د. جبور عبد النور ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٧ .

(٤) جميل صليبا ، اخوان الصفا ، مرجع سابق ، ٤٥٤ - ٤٥٥ .

(٥) دى يود ، تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٨ ، الطبعة الثانية ص ١١١ - ١١٤ .

وإبعا - الصراعات والنزاعات الاجتماعية والسياسية والدينية
بسبب تعدد الأديان والمذاهب الدينية والجنسية أو العرقية في الخلافة العباسية خصوصا في القرن الرابع الهجري . فأراد اخوان اصفاء أن يذيبوا جميع تلك الخلافات في مذهب واحد شامل مبني على أسس ومبادئ مستوحاة من كافة الأديان والمذاهب والنحل (١) ، خصوصا وأن الدين كان يزل من أشد الأساليب أثرا في تحريك المشاعر والعواطف ، وبالتالي في تأليف الأحزاب والجمعيات لأهداف سياسية ، حيث لم يكن ثمة انفصال بين الدين والسياسة ، وكانت الحركات والمذاهب السياسية تتخذ الدين تقيية حتى أصبحت في مجموعها ذات طابع ديني يصعب التخلص منه (٢) . فلا غرابة أن يستغل الاخوان هذه الظاهرة ، وأن يجربوا هذه الوسيلة الأشد فتكا بالخصوم والأقرب الى نيل الغايات (٣) .

خامسا - تسامح الدولة البويهية (٣٣٤ - ٣٧٦ هـ) وما أثر عنهم
- كشيجة فارس - من تساهل فكري في عهد نفوذهم ، على عكس الحال في عهد سيطرة الأتراك الذين كانوا مؤيدي المذهب أهل السنة ، شديدين في قمع أي نشاط فلسفي أو فكر مخالف ، وليس أدل على ذلك من موقفهم ضد فرقة المعتزلة منذ عهد الخليفة العباسي المتوكل وضد الفلاسفة والمتصوفة من أصحاب الأفكار الحرة أمثال الحلاج وغيره . وبناء عليه يرجع بعض الباحثين أنه من غير المحتمل أن تكون نشأة جماعة اخوان اصفاء في مثل هذه العهود الصارمة ، بل الأرجح هو ظهور أمرها في عهد آل بويه (٤) .

(١) د . عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربي الى أيام ابن خلدون ، بيروت ١٩٦٢ ، الطبعة الأولى ، ص ٢٩٣ .

(٢) يذكر القاضي عبد الجبار المعتزلي أن الخلافات بين الفرق الإسلامية المختلفة مثل التي بين الأمويين والشيعة وبين العباسيين والشيعة ، لم تكن بسبب اختلافات جوهرية تتعلق بحقيقة الدين الإسلامي ، ولكنها ترجع في المقام الأول للاختلافات حول الأطماع السياسية ، هذه الأطماع التي أدت الى الصراعات بين مختلف أعضاء البيت العباسي ومختلف الشيعة ، حيث حارب بعضهم بعضا في طبرستان والديلم وصعده واليمن والعراق (عبد الجبار بن أحمد الهمداني ، تثبيت دلائل النبوة ، تحقيق د . عبد الكريم عثمان ، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٥٦ ، الجزء الثاني ص ٥٩٤ - ٥٩٥) وانظر أيضا :

Stern S. M., New Informations about the authors of The Epistles of The Sincere Brethern, Islamic Studies, Vol. III, Part 4, 1964, pp. 408, 432.

(٣) انظر كلود كاهن ، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ٠٠٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٢٩٨ - ٣٠٠ ، ود . محمد البهي ، الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، مرجع سابق ، ص ٣٠٤ .

(٤) كمال اليازجي وانطون فطاس كرم ، اعلام الفلسفة العربية ، بيروت ١٩٥٧ ، الطبعة الاولى ، ص ٤٨٢ .

سادسا - الاستناد الى رواية لأبي حيان التوحيدي (١) التي يستخلص منها أن جمعية اخوان الصفاء كانت قد استكملت تنظيمها سنة ٣٧٣ هـ (الربع الأخير من القرن الرابع الهجري) ، والاستدلال على ذلك من أن الرسائل كانت قد دونت واستنسخت وانتشرت في الأسواق وقد اولتها أيدي جماعة كبيرة من القراء خلال هذا القرن (٢) .

وبالرغم مما تحمله هذه الحجج الست من وجهة في الرأي والأسانيد، إلا أنها في تصورنا لا تنهض دليلا على أن جماعة الاخوان قد ظهرت في القرن الرابع الهجري وذلك لعدة أسباب نجمها فيما يلي :

١. - إذا اعتمدنا على عامل انقسام الدولة العباسية الى خلافت متصارعة كعامل لتبرير ظهور جماعة اخوان الصفاء ، لكان من الأحرى القول بأن هذه الجماعة ظهرت قبل القرن الرابع الهجري ، حيث بدأ انقسام الدولة العباسية قبل حلول هذا القرن بكثير . ويذكر لنا التاريخ اقتطاع بعض أجزاء من الدولة العباسية ، وظهور أنظمة حكم مناوئة لهذه الدولة ، أو مستقلة عنها في سياساتها ، وذلك خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين . فعلاوة على الدولة الأموية الجديدة التي أنشأها عبد الرحمن الداخل في الأندلس في بداية ظهور الدولة العباسية ، ظهرت دولة الأدارسة بالمغرب عام ١٧٢ هـ / ٧٨٨ م (٣) ، كما ظهر الحسن بن زيد في طبرستان عام ٢٥٠ هـ ، كما ظهر

= عمر الدسوقي ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٢٨ ، ٨٧ .
= د. عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربي الى أيام ابن خلدون ، مرجع سابق ص ٢٩٣ .
(١) أورد أبو حيان التوحيدي في كتابه « الامتاع والمؤانسة » مرجع سابق ، ص ٥ - ٨ نص الحديث الذي دار بينه وبين الوزير أبي عبد الله العارض وزير صمصام الدولة بن عضد الدولة البويهى في حدود سنة ٣٧٣ هـ (٩٨٣ م) حول مؤلفي رسائل اخوان الصفاء . ونقله عند القفطى في كتابه « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » طبعة القاهرة ١٣٢٦ هـ ، ص ٥٨ وما بعدها) وعن هذا الأخير نقل جميع الباحثين نص الحديث أو مضمونه . ويقال ان النص الذي أورده أبو حيان هو أقدم نص يكشف عن أفراد الجماعة (د. زكى نجيب محمود ، الامتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي ، تراث الإنسانية ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، القاهرة ١٩٦٣ ، المجلد الأول ، المجلد العاشر ، ص ٧٩٩ ، .

(٢) كمال البازجي وأنطون غطاس كرم ، إعلام الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص ٤٨٢ .

(٣) الادارسة نسبة الى ادريس بن عبد الله المحسن الذى اشترك في ثورة الحسين بن علي في عهد الخليفة الهادي ، وهرب بعد فشل الثورة ومقتل زعيمها الى المغرب حيث شكل دولة الادارسة . (د. فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، مرجع سابق الجزء الأول ، ص ٢١٧ - ٢١٨) .

العبيديون - الفاطميون - في المغرب في أواخر سنة ٢٩٦ هـ (١) .
والسمة العامة لكل هذه الدول أنها مهدت لظهورها بدعوى دينية
مستخدمة في ذلك أسلوب بث الدعاة الذين افتنوا في تبليغ الدعوة .
سرا تارة وجهيرا تارة أخرى الى كل طائفة بالوسيلة التي
تناسبها (٢) .

٢ - أما الحجة القائلة بلجوء الناقمين على الدولة الحاكمة في القرن الرابع
الهجري الى أسلوب الدعوة السرية بعد فشل الانتفاضات التي لجأت
الى القوة ، فان كتب التاريخ تقدم لنا أمثلة عديدة للدعوات السرية
التي ظهرت قبل القرن الرابع الهجري ، بل ظهرت في مراحل مبكرة
من تاريخ الاسلام . ومن أمثلة هذه الدعوات السرية تلك التي
نظمها عبد الله بن سبأ في القرن الأول الهجري (٣) . وقبل مطلع
القرن الثاني للهجرة جمع عبد الله بن محمد بن الحنفية (أبو هاشم)
حوله الاتباع ، ونظمهم بصورة سرية ، واستمر في مجاملاته للبلاط
الأموي بالرغم من الشك المتبادل بينه وبين الخليفة ، وبالرغم من كثرة
العيون التي كانت تراقبه (٤) .

وهكذا ظهرت التنظيمات السرية في نفس الوقت الذي اندلعت فيه
الثورات من الهاشميين (علويين وعباسيين) ضد الأمويين أولا
ثم من العلويين والأمويين ضد العباسيين في مرحلة تالية ، ومن
الموالى ضد الدولتين ثالثا . ومن ثم لا يمكن الاعتماد على هذه الحجة
للتدليل على ظهور جماعة اخوان الصفاء في القرن الرابع الهجري .

-
- (١) ابن النديم ، الفهرست ، مكتبة خياط ، بيروت ، ص ١٣٩ .
= سعيد زايد ، الفارابي ، دار المعارف ، مصر ١٩٧٠ ، الطبعة الثانية ، ص ١٢
= عمر الدسوقي ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٣١ .
(٢) د. جيور عبد النور ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٦ .
= بطرس البستاني ، مقدمة الرسائل ، طبعة بيروت ، الجزء الأول ، ص ٩٤٨ .
= عباس محمود العقاد ، فاعلة الزهراء والفاطميون ، القاهرة ، دار الهلال ، العدد
٢٧ ، ص ١٧١ .
(٣) عبد الله بن سبأ الحميري اليهودي الذي أظهر الاسلام ليؤكد أهله ، والذي
ما انفك يسمى الى التفرقة بين المسلمين ، فكان أول من أثار الناس على عثمان ثم أصبح
من حدة الشيعة . (زهدى حسن جبار الله ، المعتزلة ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٤٧ ،
ص ٣٧) . هذا بالرغم مما تثيره بعض المصادر في التشكيك في حقيقة شخصية عبد الله
بن سبأ (انظر في ذلك مثلا : مرتضى العسكري ، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى ،
الجزء الأول ، الطبعة الثالثة بيروت ١٩٦٨ ، الجزء الثاني ، الطبعة الأولى ، طهران
١٩٧٢) .
(٤) د. فاروق عمر العباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ٣٨ ، ١٦٨ .

٣ - أما عن القول بظهور جماعة اخوان الصفاء فى القرن الرابع الهجرى اعتمادا على انتشار الفلسفة اليونانية انتشارا واسعا ، واستنادا على كثرة الفرق الاسلامية التى استعانت بهذه الفلسفة لنشر دعوتها فإنه من الملاحظ أن هاتين الطاهرتين ليستا من السمات الخاصة بالقرن الرابع فحسب ، بل ان انتشار الفلسفة اليونانية يرجع الى أواخر القرن الثانى وأوائل القرن الثالث الهجرى . كما أن من يمعن النظر فى تاريخ القرنين الأول والثانى الهجريين يلاحظ كثرة وتعدد الفرق والأحزاب الدينية والسياسية ، فمنذ ان ظهرت « السبائية » على مسرح التاريخ الاسلامى ، والفرق والكتل تتعاقب كل يبت تعاليه ويجرب حظه فى المعترك الدينى والسياسى (١) . وعندما بدأت الحركة العقلية تستغرق العالم الاسلامى فى منتصف القرن الثانى للهجرة ، جعلت الطوائف والفرق والنحل تتبين وتستقل وتكون لها مبادئها وتسندها بالحجج العقلية والمنطقية (٢) وفى القرن الثالث الهجرى كانت أسس المذاهب الفقهية والطرق الصوفية قد استقرت كل على حدة ، وذلك بتوافر المنطق والفلسفة وكثير من علوم اليونان والهند وفارس ، حيث امتصت الفرق الاسلامية وجهات النظر العقلية المختلفة (٣) . وما من هذه الفرق - على حد تعبير المقرئى - الا وقد نظر فى الفلسفة وسلك من طرقها ما وقع عليه اختياره (٤) .

وهكذا كان القرن الثالث الهجرى يموج بالوان شتى من المعارف القديمة والحديثة ، وذلك بتأثير حركة النقل والترجمة (٥) وانتشار الفلسفة اليونانية وغيرها من الفلسفات التى استعانت بها الفرق

(١) المرجع السابق ، ص ٢٩٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٢٨ .

(٣) سيد حسين نصر ، ثلاثة حكماء مسلمون ، ترجمة صلاح الصاوى ، دار النهار للنشر ، بيروت ١٩٧١ ، ص ١٨ .

(٤) المقرئى ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، مطبعة النيل ، القاهرة ١٣٢٤ هـ . الجزء الرابع ، ص ١٨٤ : ومن الملاحظ أن الحركة العلمية القوية النافذة فى القرنين الثانى والثالث للهجرة كانت بادية فى ناحيتين : ناحية التوسيع والابتكار . وللكشف ، وكان ذلك مقصودا على العلم المادى كالتطب والكيمياء والفسيولوجيا وعلم المعادن ، وقد جاء المسلمون فى ذلك كله بما لم يجهز به اليونان من قبلهم . وناحية التطور والازدكار والنظر فى غير ذلك من نواحي العلم والثقافة ، كالأخلاق والمنطق . وعلم النفس وأشباهها مما يندمج فى حدود الفلسفة ، وهذه أخذوا فيها بأساليب الفلسفة اليونانية . (انظر : د . أحمد فريد رفاعى ، الغزالي ، مطبعة عيسى البابى الحلبي ، مصر ١٩٦٦ ، المجلد الأول ص ٢١ - ٢٢) .

(٥) د . على مسامى النشار ، د . محمد على أبو ريان ، قراءات فى الفلسفة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ ، الطبعة الأولى ، ص ٣٠٧ .

الاسلامية المختلفة لتدعيم مذهبها • وبناء عليه ، اذا عولنا على هذه الحجة كدليل على ظهور جماعة اخوان الصفاء ، لأمكن القول أن ظهورهم كان سابقا على القرن الرابع الهجرى •

٤ - وبشأن ما قيل من أن تسامح الدولة البويهية وتعاطفها مع الشيعة ، أدى الى ظهور جماعة اخوان الصفاء ، فهو قول مردود للأسباب التالية :

(أ) من المعلوم - كما سنرى فيما بعد - أن جماعة اخوان الصفاء كانت تسعى لقلب نظام الحكم في الدولة • ولا يعقل والأمر هكذا أن تعطف عليهم الدولة البويهية التي كانت تتولى الحكم الفعلي في فارس والعراق (١) • بل على العكس نجد وزير صمصام الدولة ابن عضد الدولة البويهى يستفسر من أبى حيان التوحيدى عن نشاط « زيد بن رفاعه » الذى كان متهما بمذهبه وبأنه على صلة بجماعة اخوان الصفاء (٢) • واذا علمنا أيضا أن البويهيين كانوا من الشيعة الزيدية (٣) على الأرجح ، لأيقنا مدى اهتمامهم بتحرى حركات وأنشطة وطوائف أو فرق الشيعة الأخرى (٤) •

(ب) لم تكن فرق الشيعة محل عطف البويهيين فقط ، بل كان الأمراء المحليون - وكثير منهم شيعى وله ولع بما يسميه المسلمون بالعلوم العقلية - يحكمون رقعة كبيرة من العالم الاسلامى (٥) ، وكان هؤلاء جميعا يعطفون على الشيعة ، ومن ثم لم يكن هناك ما يبرر تستر الجماعة في القرن الرابع الهجرى ، بل ان لجوءها الى التستر لدليل على أنها ظهرت قبل هذا القرن •

(١) د • ألبير نصرى نادر ، من رسائل اخوان الصفاء وخلق الوفاء ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٤ ، الطبعة الاولى ، ص ٢٠ •

(٢) أبو حيان التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة ، مرجع سابق ص ٥٥ •

(٣) د • عبد العزيز الدوى ، دراسات في الصور العباسية المتأخرة ، مطبعة السريان ، بغداد ١٩٤٥ ، ١٩٤٥ ، ص ١٧ •

(٤) يرى كلود كاهن أن البويهيين - رغم أن نشر مذهب التشيع بينهم تم على أيدي الدعاة الزيديين - قد اعتنقوا عقيدة الاثنى عشرية التي تقول بنجية الامام لى يحتفظوا بالسلطة الفعلية • وكان للبويهيين فضل كبير على الدعوة الاثنى عشرية فقد عاش في ظلهم وحمايتهم الفقهاء الذين حددوا منذ ذلك الحين المضمون النقيض والثابت لهذه العقيدة وقد كان موقفهم هذا أقرب الى السياسة منه الى الدين والعقيدة (كلود كاهن ، تاريخ العرب والشعوب الاسلامية • مرجع سابق ، ص ٣٠٠ ، ٣٠٣) •

(٥) سيد حسين نصر ، ثلاثة حكماء مسلمون ، مرجع سابق ، ص ٧١ • ومن الأمراء الذين كانوا يعطفون على الشيعة نذكر الحمدانيين في الموصل وديار بكر ورومية ومصر ، والقرامطة في اليمامة والبحرين ، والدليم في طبرستان وجرجان علاوة على الفاطميين في المغرب وأفريقيا (د • جيبور عبد النور ، اخوان الصفاء مرجع سابق ص ٥)

(ج) وإذا آمنا بأنه قد تيسر للأفكار الشيعية في عهد الدولة البويهية أن تميظ اللثام عن حقيقتها ، وأن تظهر بفضل حمايتهم ورعايتهم حرة طليقة في رائحة النهار على حد قول جولد تسيهر (١) ، فإنه من المعقول أن نذهب الى القول بأن جماعة اخوان الصفاء كانت قد تكونت كجماعة سرية قبل العهد البويهي .

٥ - وفيما يتعلق برواية أبي حيان التوحيدي من أن جمعيه اخوان الصفاء كانت قد استكملت نظامها في سنة ٣٧٢هـ / ٩٨٣ م (٢) ، فإننا اذا رجعنا الى النص الذي ذكره أبو حيان للاحتظنا أنه يتلهم عن الجماعة بصيغة الماضي ، فيقول « وكانت هذه الجماعة قد تالفت بالعمرة ... » . كما ان أستاذه أبا سليمان السجستاني تلم عن الجماعة بصيغة الماضي أيضا (٣) . كما يستدل من كلام أبي حيان عن المقدسي - أحد أعضاء الجماعة - أنه وزملاءه قاموا بجمع رسائل اخوان الصفاء ، وهذا يؤكد أن الأشخاص الذين ذكرهم أبو حيان لم يكونوا هم مؤسسي جماعة الاخوان ، بل قاموا بجمع الرسائل التي كانت موجودة من قبل (٤) .

وهكذا فمن المرجح أن رسائل اخوان الصفاء كانت قد ظهرت وعرفت قبل ذبوع اسم أبي حيان التوحيدي . ويؤكد هذا الرأي أيضا قول « الشهر زوري » و « البيهقي » عند حديثهما عن ابن سينا - وهو معاصر لأبي حيان - من أن « أبوه كان يطالع رسائل اخوان الصفاء وهو يتأمله أحيانا » (٥) .

(١) أجناس جولد تسيهر ، العقيدة والشرية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٢٧ .

(٢) يرى البعض أن حديث أبي حيان التوحيدي حول جماعة اخوان الصفاء «لا يشفي عيلا ولا يغني بالمطلوب ولا يصح أن يكون مصدرا يوصل الى الاهداف التي يقصدها العلماء » . انظر : عارف تامر ، حقيقة اخوان الصفاء وشلان الوفاء ، بيروت ١٩٥٧ ص ٦ .

(٣) حينما عرض أبو حيان التوحيدي بعض رسائل اخوان الصفاء على شيخه أبي سليمان قال هذا « ظنوا مالا يكون ولا يمكن ولا يستطاع ، ظنوا أنه يستلهم أن يدسوا الفلسفة في الشريعة ، وأن يفسوا الشريعة في الفلسفة ، وهذا مرام دونه حدد » انظر : أبو حيان التوحيدي ، الامتاع والمؤانسة ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٦ - ٧ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١١ - ١٣ .

(٥) الشهر زوري ، نزهة الأرواح ، نسخة فوتوغرافية بمكتبة جامعة القاهرة تحت رقم ٢٤٠٢٧ تاريخ وفلسفة ، ص ٢٢٤ .

== البيهقي تاريخ حكماء الاسلام ، نسخة فوتوغرافية بمكتبة جامعة القاهرة تحت رقم ٢٦١١٩ تاريخ وفلسفة ، ص ٧٢ .

ومن ثم ، فأننا نميل الى تأييد ما ذهب اليه البعض من انه لا يعقل أن تدون رسائل اخوان الصفاء وتستنسخ وتنتشر في الاسواق وتداولها ايدي جماعة كبيرة من القراء في فترة قصيرة . وبديهي أن يستغرق ذلك كله ، بما فيه التفكير في انشاء الجمعية ذاتها ، فترة طويلة . فإذا اسفنا الى ذلك أن هذه الجمعية كانت تنظيما سريا شيعيا وأن رسائل الاخوان كانت موجهة لأعضاء الجمعية الذين يحتلون مراتب الدعاة (١) - كما سيتبين لنا ذلك عند التعرض لتنظيم الاخوان - لتأكد لنا أن ذبوع الرسائل وانتشارها بين الناس ، بل وصولها الى أيدي أعداء الشيعة ومخالفهم - أمثال أبي حيان التوحيدي (٢) وشيخه أبي سليمان السجستاني ، يحتاج الى فترة أطول بكثير مما حددها أصحاب الرأي القائل بظهور جماعة اخوان الصفاء ورسائلهم في القرن الرابع الهجري .

وبانتهاء تفنيدها لهذه الحجة نكون قد أهدرنا الرأي القائل بظهور جماعة الاخوان في القرن الرابع ، ومن ثم ننتقل لبحث آراء أصحاب الاتجاه الثاني .

الاتجاه الثاني :

يذهب أصحاب هذا الاتجاه الى محاولة تحديد عصر جماعة اخوان الصفاء عن طريق تفسير بعض النصوص التي وردت في رسائل الاخوان أنفسهم ، وفي هذا الاتجاه توجد محاولتان :

(١) مما يؤكد صعوبة ذبوع الرسائل بين عامة الناس هو أن الدعاة في تنظيمات الشيعة صوما (والاسماعيلية خصوصا) جعلوا من حدود الدين اسما في اسباب الفضائل عليهم ، لمتمكنوا من نشر الدعوة وتوجيه الاتباع دونما أي ممانعة او مخالفة ، لأن مخالفتهم تعتبر في نظر الامام موقفا عن الدين وخروجا على طاعة الامام نفسه ، لأنهم من سلب العقيدة وحدودها . انظر : أبو يعقوب السجستاني ، الينايع ، تقديم وتطبيق مصطفى هالب ، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر ، بيروت ١٩٦٥ ، الطبعة الاولى ، ص ٢٢ .

(٢) نشرت للتوحيدي في عام ١٩٥١ ثلاث رسائل على بتحقيقها الدكتور ابراهيم الكيلاني وطبعت في دمشق ، الأولى منها هي « رسالة السقيفة » وتعتبر عن جانب من الفضائل بين السنة والشيعة في عصر بني بويه ، وتدور فكرتها الأساسية حول الدفاع عن خصوم علي وعدم أحقيته في الخلافة . ومما يؤيد نسبة هذه الرسالة الى أبي حيان سببان : أولهما تأثره بما وقع من حوادث دامية في زمنه بين أهل السنة والرافض ، وثانيهما عداوته الشخصية لكل من ابن العميد والصاحب بن عباد وهما من أكابر الشيعة في زمانهما ، وبلغت عداوته لهما أن وضع كتابا في ذمهما سماه « مثالب الوزيرين » نشر في دمشق عام ١٩٦١ . انظر : د. زكريا ابراهيم ، أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ص ٤٤ ، ١٢٣ - ١٢٤ .

١ - فالمحاولة الاولى في هذا الاتجاه قام بها العلامة المستشرق كازانوفيا Casanova (١) . فمثلا ورد في الرسائل أن استئناف دور الكشف والانتباه وانجلاء الغمة عن العباد يكون « بانتقال القرار من برج مثلثات النيران الى برج مثلثات النبات والحيوان في الدور العاشر الموافق لبيت السلطان وظهور الأعلام » . ويستخلص كازانوفيا من ذلك أن الاخوان قد علموا أن ثمة ظاهرة فلكية ستظهر في السماء وتكون مناسبة لهم ، وأن كتابة الرسائل يجب أن تكون في هذا التاريخ . ثم يحاول أن يفك التلسم ، وينتهي الى أن التاريخ المشار اليه هو التاسع عشر من نوفمبر سنة ١٠٤٧ م أو السادس والعشرين من جمادى الأولى سنة ٤٣٩ هـ ، وهذا التاريخ - في تصوره - هو تاريخ انتصار مرتقب للفاطميين الذين ينتمى اليهم اخوان النصفاء بالمعقيدة المذهبية . وهكذا يحاول كازانوفيا أن يثبت صحة تخريجه بقوله « ففي الثالث عشر من ذى القعدة سنة ٤٥٠ هـ الموافق أول يناير ١٠٥٩ م ، أى بعد أحد عشر عاما وأربعة عشر يوما من هذا التنبؤ ، دعى للخليفة الفاطمي المنتصر ببغداد » ، ويستخلص من ذلك أن كتابة الرسائل قد وقع لا شك قبل هذا التاريخ .

ويعد كازانوفيا الى تفسير فقرة أخرى من رسائل الاخوان بنفس الأسلوب تقريبا ، حيث يقول الاخوان « ومن الشيعة من يقول ان الامام المنتظر مختف من خوف المخالفين ، كلا بل هو ظاهر بين ظهرائهم يعرفهم وهم له منكرون » ، يستنتج كازانوفيا أن كلمة « ظاهر » ما هي الا إشارة خفية للخليفة الفاطمي « الظاهر لاعزاز دين الله » الذي حكم بين ٤١١ - ٤٢٧ هـ بعد الحاكم بأمر الله ، ومن ثم يستخلص بأن كتابة الرسائل لابد وأن يكون قد وقع بين ٤١٨ - ٤٢٧ هـ (٢) .

ولا شك أن هذه الطريقة الغربية في تحقيق الحوادث التاريخية لاتخلو من النقد ، وأن بطلانها ظاهر لعدة أسباب منها :

(أ) أن ما ذكره اخوان الصفاء لا يوجب أن تكون رسائلهم قد أختير فيها هذا الوقت الملائم ، الذي أشار اليه كازانوفيا ، لأن التنبؤ بالمستقبل قد يكون لسنين عديدة ، وقد يصدق وكثيرا ما يكذب . ثم ان العبارة التي بذكرون فيها الامام المنتظر بأنه ظاهر ، ليس فيها ما يشير أبدا الى الخليفة الظاهر لاعزاز دين الله الفاطمي .

(١) Casanova, P., Une Date Astronomique dans les Epîtres des Ikhwān

Al-Safā, Journal Asiatique, 1915, pp. 5-17.

(٢) Ibid, pp. 10-11, Yves Marquet, La Philosophie des Ikwan Al-Safa,

Op. Cit., pp. 245, 246.

(ب) خاصة وقد تبين من الحوار الذى دار بين أبى حيان التوحيدي ووزير صمصام الدولة البويهى - الذى تقدمت الإشارة اليه - أن الرسائل كانت مؤلفة فعلا فى ذلك الوقت ، وقد حمل أبو حيان طائفة منها الى شيخه أبى سليمان المنطقى ، كما أن حكم صمصام الدولة انتهى فى سنة ٣٧٦ هـ ، علاوة على أن أبى حيان التوحيدي توفى فى أواخر القرن الرابع الهجرى أو فى مطلع القرن الخامس الهجرى على أكثر تقدير (١) . فما الداعى للتنجيم وفك الطلاس ٠٠٠ الخ .

٢ - أما المحاولة الثانية ، فهى تفسير لأحد النصوص التى أوردها الاخوان فى رسائلهم حول أنواع القرانات الخاصة بالكواكب ، ومحاولة تحديد عصر الجماعة عن طريق تخريج هذا النص . فقد ذكر الاخوان أن هناك ثلاثة أنواع من القرانات ، وأن من عرفها استطاع أن يتنبأ بالأحداث المقبلة . وهذه القرانات هى :

(أ) القرآن الأعظم ، ويحدث كل تسعمائة وستين سنة ، ويدل على بعث رسول جديد وتقلب أحوال الملك والنواميس .

(ب) القرآن الأوسط ، ويحدث كل مائتين وأربعين سنة ، ويترتب عليه تبديل الملوك ، وانتقال السلطان من دولة الى دولة ، ومن قوم الى آخر ، ومن بيت الى بيت .

(ج) القرآن الأصغر ، ويحدث كل عشرين سنة ، ويوجب التغير فى الأسعار والأحوال .

وتذهب هذه المحاولة الى أن الاخوان كانوا بانتظار القرآن الأوسط وما يستتبعه من انقلاب فى الحكم وانهيار دولة وقيام دولة جديدة تنتمى الى جنس آخر . وأن الحكم المتوقع انهياره هو حكم العباسيين الذى بدأ منذ عام ١٣٢ هـ . فاذا أضيف الى هذا التاريخ ٢٤٠ عاما - التى يعتبرها الاخوان ضرورية لاكتمال القرآن الأوسط - لتبين أن الاخوان حددوا تاريخ

(١) اختلفت الروايات حول تحديد تاريخ وفاة أبى حيان التوحيدي . البعض يرى أنه توفى عام ٣٨٠ هـ ، ولريق يرى أنه توفى عام ٤٠٠ هـ ، ويمد فريق ثالث فى عمره حتى عام ٤١٤ هـ .
أنظر فى ذلك : -

= العسقلانى ، لسان الميزان ، حيدر آباد ١٣٣١ هـ ، الجزء السادس ص ٣٧٣ .
= د . ابراهيم الكيلانى ، أبو حيان التوحيدي ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٣٤ - ٣٥ .

= مصطفى عبد الرازق ، تهديد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، مرجع سابق ، ص ٤٢

هذا التبديل في الحكم بعام ٣٧٢ هـ ، وهو تاريخ يتأخر قليلا عن ابتداء دعوة الاخوان ، ويتفق مع ما تتطلبه من زمن لنشرها وتعميمها في مختلف البلدان (١) .

ولنا على هذه المحاولة عدة اعتراضات لعل أهمها :

(١) أنه لا يبدو من النص الذي استند عليه في هذا الصدد ، أن الاخوان كانوا بانتظار القران الأوسط الدال على انهيار دولة وقيام دولة جديدة (٢) .

(٢) أن الافتراض بأن حكم العباسيين هو المقصود من انهيار دولة ، افتراض لا يقوم عليه دليل . لأن اخوان الصفاء كانوا يعتقدون أن دولة اخوان الصفاء وخلان الوفاء أو دولة أهل الخير قد انقطعت بعد عهد الخلفاء الراشدين (٣) . وقامت بعدها دولة أهل الشر ، أي دولة الامويين . ثم دولة العباسيين . فاذا ما سرنا في اتجاه أصحاب المحاولة الثانية هذه ، لا يمكن القول أن الاخوان يتوقعون نهاية دولة أهل الشر حوالي عام ٢٨٠ هـ . وذلك اذا أضفنا ٢٤٠ سنة على تاريخ قيام الدولة الأموية (سنة ٤٠ هـ) . وهذا التاريخ الذي يتوقعه الاخوان أقرب للمنطق لأنه يقترب كثيرا من تاريخ ظهور دولة العبيديين في المغرب عام ٢٩٦ هـ .

الاتجاه الثالث :

وأصحاب هذا الاتجاه — كالاستاذ عارف تامر والدكتور النشار — يرون أن جماعة اخوان الصفاء يعود تاريخها الى نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجريين ويؤكد أصحاب هذا الاتجاه انتساب اخوان الصفاء للاسماعيلية وصلتهم الوثيقة بها وقدمهم بالانتساب إليها ، وعراقاة أصلهم بمعرفة أصولها وتعاليمها ، واعتبارهم من المؤسسين للفلسفة الاسماعيلية .

(١) د. جيو عبد النور ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٢٢ — ٢٣ .

(٢) وان كان الاخوان قد ذكروا في موضع آخر من رسائلهم أنهم في انتظار حادث هجيب فيه صلاح الدين والدنيا ، وهو تجديد ملك في المملكة والعقل الدولة من أمة الى أمة . انظر : الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٩٠ .

(٣) يقول الاخوان « ثم من بعد غيبة صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم ، قتل من بعده من أجله أصحابه المساعدين له في إقامة الناموس معه مثل صديقه وفاروقه وذو النورين وما تواتر على أهل وأقاربه من المصائب فصار ذلك سببا لاختفاء اخوان الصفاء ، وانقطاع دولة خلان الوفاء » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٦٩) . ويقولون في موضع آخر « وهكذا حكم الرمان في دولة الخير ودولة الشر فتارة تكون القوة والدولة وظهر الأفعال في العالم لأهل الخير ، وتارة تكون القوة والدولة وظهر الأفعال لأهل الشر » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٨٧) .

ورسالتها (١) . ويستند أصحاب هذا الرأي فى التدليل على رأيهم هذا على ما يلى :

١ - ما ذكره بعض المؤرخين والباحثين وبعض دعاة الاسماعيلية عن علاقة اخوان الصفاء بالحركة الاسماعيلية ، أمثال كازانوف ودى فروميرى وماكدونالد وعبد اللطيف الطيباوى ، وخاصة الداعين الاسماعيليين اليمينيين ابراهيم بن الحسين الحامدى والشيخ ابراهيم السيفى (٢) .

ومع ذلك يمكن القول بأنه اذا كانت أبحاث هؤلاء الآخرين ومخطوطاتهم - التى يرجع عهدها لما بعد عصر اخوان الصفاء بعدة قرون - تفيد فى اثبات مدى الاتفاق بين تعاليم الاسماعيلية وما ورد فى رسائل الاخوان ، الا أنها لا ترشدنا الى العصر الذى ظهرت فيه الجماعة .

٢ - ما جاء فى بعض المخطوطات الاسماعيلية الحديثة الاكتشاف (٣) من أن الرسائل وضعت بمعرفة أحد أئمة الاسماعيلية المستورين ، أو بعض دعاة أو حدوده الأربعة « الحرم » ، وذلك فى عهد الخليفة المأمون (١٩٧ - ٢١٨ هـ) .

ويبدو من بعض ما ورد فى هذه المخطوطات عدم امكان الارتكاز عليها كدليل على ظهور جماعة اخوان الصفاء فى عهد الخليفة المأمون . فعلى سبيل المثال ، ذكر الداعى « ادريس عماد الدين » أن الامام الاسماعيلى أمر أن تكتب الرسائل فى المساجد ، وحين وقع عليها الناس رفعت للمأمون (٤) . كما ذكر الداعى « شرف الدين بن حمزة » أن دعاة الامام المستنصر صاحب الرسائل ، كانوا يفرقون هذه الرسائل فى كل قطر وكل مكان (٥) . وهذه الأقوال وما شاكلها تعنى أن الرسائل كانت قد ذاعت وانتشرت واشتهرت بين الناس ، ولو صبح ذلك لكان قد ورد ذكرها بداهة فى كتب المؤرخين وكتاب الفرق الاسلامية الذين سبقوا أبا حيان التوحيدى كابن النديم مثلا .

(١) عارف تامر ، حقيقة اخوان الصفاء وخلق الوفاء ، مرجع سابق ، ص ٧ - ٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦ - ١٧ .

(٣) أشار الدكتور على سامى النشار الى نفس هذه المخطوطات لكن يثبت العلاقة بين الاخوان والاسماعيلية من جهة ، وللتدليل على أن الرسائل وضعت فى عهد المأمون من جهة أخرى . وهو فى هذا يسير فى نفس الاتجاه الذى سار فيه عارف تامر . انظر : د . على سامى النشار ، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام دار المعارف القاهرة ١٩٦٩ ، الطبعة الرابعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٩١ - ٣٩٨ .

(٤) عارف تامر . حقيقة اخوان الصفاء وخلق الوفاء ، مرجع سابق ، ص ١٧ .

تقلا من « عيون الأخبار » لادريس عماد الدين ، المجلد الرابع ، ص ٢٢٩ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٨ . تقلا عن « الرسالة الموقظة » للداعى شرف الدين بن

محمد بن حمزة .

خلاصة القول ، أن أصحاب الاتجاه الثالث لم يقدموا أدلة دامغة للبرهنة على ظهور الاخوان في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث للهجرة .

وأيضا في عصر الاخوان :

وبعد هذا العرض والتحليل للاتجاهات الثلاثة التي دارت حولها محاولة التعرف على عصر جماعة اخوان الصفاء ، ومن خلال الدراسة المقارنة مع من تأثر بهم من أمثال الفارابي (المتوفى سنة ٣٣٩ هـ) وابن سينا ، خاصة وأن رسائل الاخوان كانت قد ذاعت وانتشرت وأن والد ابن سينا كان يقرأها له وهو صغير ، نرى أنه من المرجح أن جماعة الاخوان ، ومن ثم رسائلهم ، ظهرت وتطورت خلال القرن الثالث الهجري وأن بدأت قبله بقليل . وهذا هو ما اتجه اليه أستاذنا الدكتور عز الدين فودة أثناء مناقشة وتحقيق ذلك ، استنادا الى ما هو منطقي وطبيعي من ظهور جماعة اخوان الصفاء على مراحل ، باعتبار أن هذه الجماعة - شأنها شأن أى دعوة اجتماعية أو سياسية وسرية بصفة خاصة - كانت تعمل على التطور والانتشار خفية متواثمة فى ذلك مع ظروف كل مرحلة من المراحل وعلى ضوء مدى انتشار الدعوة . ويؤيد هذا الاتجاه ما ذهب اليه بندل جوى من أن المبادئ الأساسية للاسماعيلية - واخوان الصفاء منهم (١) - والمسائل الاجتماعية التي كانت تحوم حولها أفكارهم ، لم تظهر فى يوم واحد ولم تبق على حالها مدة طويلة ، بل انها كانت تتطور تبعا لمطالب الزمن وظروفه ، ولتطور زعماء الحركة الاسماعيلية العقل والأدبى ، ففي والحالة هذه قد قطعت كسائر أنظمتهم أدوات عديدة ، واجتازت مراحل كثيرة وهي تنمو وتتكيف الى أن اتخذت لنفسها صورة نهائية هي الصورة التي يعرفها بها أكثر الكتبة المتأخرين ، (٢) .

(١) يرى بندل جوى أن اخوان الصفاء كانت أول حلقة أخوية ظهرت بين القرامطة ، وأن هذه الحلقة تأسست فى النصف الثانى من القرن العاشر كما يستفاد من بعض رسائلهم وإقوال كتبة العصر المتأخرة . ولعل هذا يتعارض مع ما سبق أن ذكره من أن الفلسفة ، دنية للاسماعيلية برسائل اخوان الصفاء وهي أول دائرة للعلوم والمعارف ظهرت فى العالم ، وقد حاولوا فيها أن يبشروا مبادئهم العلمية ونظرم الخاص الى الطبيعة والانسان ، وينشروا فيها آراء فلاسفة اليونان الذين كانوا فى نظرهم من درجة الألباء أو أعلى ، فمهدوا بذلك السبيل لفلاسفة الاسلام كالفارابي وابن سينا وغيرهم . هذا فى حين أن وفاة الفارابي كانت عام ٣٣٩ هـ أى فى النصف الأول من القرن العاشر الميلادى . أنظر : بندل جوى من تاريخ الحركات الفكرية فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٥٠ ، ٢٢١ - ٢٢٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٤١ .

ومن ثم فنحن أميل الى القول بظهور جماعة الاخوان في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجريين ، وأن رسائلهم بدىء فى تحريرها منذئذ ، ولكن ربما لم تأخذ شكلها الحالى ، بل ربما لم تأخذ اسمها أيضا ، حتى أوائل القرن الرابع الهجرى .

ولعل فى القساء بعض الضوء على المحيط الاجتماعى والاقتصادى والسياسى للقرن الثانى الهجرى وأوائل القرن الثالث يؤيد ما ذهبنا اليه . ذلك أن سقوط الامبراطورية الاسلامية الأولى وقيام دولة بنى العباسى مكانها عام ١٣٢ هـ لم يحدث على وجه الاطلاق تغييرا ظاهرا فى حالة العناصر التى اشتركت فى انجاح الثورة العباسية . اذ سرعان ما انكشف الوجه العباسى للثورة ، ولم تتحقق الآمال التى عقدتها عليها تلك العناصر . وهكذا يمكن القول بأن عناصر المعارضة فى العصر العباسى الأول وبداية العصر العباسى الثانى ، والظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى أحاطت بهذه المعارضة ، تمثلت فيما يلى :

أولا - المعارضة الأموية :

لقد استمرت أسطورة السفينانى المنتظر - التى كانت حركة شعبية سورية مرتبطة بالقبائل اليمانية الكلبية - تعبر عن نفسها من آن لآخر . ومسألة السفينانى المنتظر هذه كانت من تدبير الأمويين حتى لا ينقطع الأمل فى رجوع دولتهم . وربما كانت هذه الحركة سببا فى قيام العباسيين بالفتك بكل من توهّموا فيه شيئا من الرائحة السفينانية . ولم تنقطع هذه النغمة من الشام الا سنة ٢٩٤ هـ . وفى هذا الصدد يقول محمد كرد على « وهكذا لم يخل عهد السفاح والمنصور والهادى والرشيد والأمين والمأمون من فتن مشقومة بالشام وبقيت نار العصبية تتأجج ، واليمانيون مع الأمويين ، والقيسيون مع العباسيين ، والدعوة للسفينانى الذى وعد بارجاع بنى أمية تهب وتنام » (١) . ولعل السبب فى ارتباط هذه الحركة بالشام هو أن هذه البلاد كانت مركزا للخلافة الأموية منذ سنة ٤٠ هـ الى أن قامت الخلافة العباسية فانتقلت عاصمة الدولة الى بغداد . وكانت الأسرة الأموية قد ارتبطت ببلاد الشام ارتباطا قويا ، وشهدت هذه البلاد أمجاد الأمويين، ولذا شعر أهلها بالحسرة حين سقطت الدولة الأموية . ومن ثم اختلطت العوامل السياسية بالأساطير الدينية والتنبؤات فى عدد غير قليل من انتفاضات القبائل الشامية (٢) .

(١) أنظر : محمد كرد على ، خطط الشام ، دمشق ١٩٢٥ ، الجزء الاول ، ص ١٩٣ وما بعدها .

(٢) د' فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ١٣٢ .

ولم تقتصر حركات المعارضة الأموية على المرتبطين بأسطورة السفيناني المنتظر ، بل كانت هناك شبيعة أخرى للأمويين عرفوا بـ « النابتة » وهم الجيل الجديد المعادي للعباسيين وسياستهم وللعوليين وآرائهم وللمعتزلة ومذهبهم ، واتخذوا من الولاء الأموي - في القرن الثالث الهجري - رمزا لمعارضتهم - ومن هؤلاء الحنابلة مثلا . ولم يقتصر ولاهم على سوريا ، بل انتشر في العراق . وقد كان للقصص والأحاديث - التي نسبوها الى الرسول والصحاب في فضائل معاوية والأمويين - مغزى سياسى واضح في معارضة السلطة من جهة والشبيعة العلوية من جهة أخرى (١) .

ثانيا - المعارضة الإيرانية :

بالإضافة الى استياء بعض عناصر الأمة العربية وأكثر الأمم المغلوبة من سياسة بني العباس ، ومحاولة هذه الأمم إسقاط الدولة المذكورة ، نرى أن الأمة الفارسية - التي كان ينتظر أن تكون راضية عن حالتها في أيام بني العباس لما طرأ على الخلافة من التغيير الذي أدى الى انتقال عاصمة الخلافة الى جوارهم ، وإشراك الطبقة العالية منهم في إدارة البلاد ، واقتباس بعض أنظمتهم وعاداتهم القديمة ، الى غير ذلك من طرق المجاملة والتزلف اليهم - لم تكن راضية عن أحوالها في ظل الخلافة العباسية عامة ، ومنذ خلافة الرشيد خاصة . وقد أخذ استيائهم يظهر بصورة جلية بعد نكبة البرامكة ، حين أخذ الفرس يدركون أن سياسة بني العباس نحوهم لم تختلف كثيرا عن سياسة أسلافهم ، وأنهم لم يكونوا يقرّبونهم من أنفسهم في أول عهدهم بالخلافة الا لحاجتهم اليهم لا لمصلحة الشعب الفارسي ، ولولا ذلك لما قضوا على حياة أبي مسلم الحراساني الذي أجلسهم على كرسي الخلافة وحياة كثيرين من عظماء الفرس وقوادهم (٢) .

ونتيجة لحية أمل الإيرانيين - لعدم استطاعة العباسيين وبالسعة الممكنة تنفيذ وعودهم التي قطعوها على أنفسهم في فترة الدعوة ، أو لعدم اقتناع هذه العناصر الإيرانية بأن ما عمله النظام العباسي كان كافيا نظرا لوجود أهداف أعمق لهذه العناصر ترمي الى انهاء السيطرة العربية الاسلامية على ايران - فقد انضموا الى حركات ثورية قادها إيرانيون مثل

(١) - النابتة والولاء للأمويين أنظر :

Van Vloten, Au-Nabita, L'occasion du XIIe Congrès des Orientalistes, Paris 1899, pp. 111-115.

- الجاحظ ، رسالة في النابتة أو في بني أمية ، رسائل الجاحظ ، نشر السندوبي القاهرة ١٣٤٤ م .

(٢) - بلنلي جوردي ، من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٧٠ - ٧١ .

حركة سنباذ ١٣٧ هـ ، واسحق الترك ١٣٧ - ١٤٠ هـ ، وأستاذ سيس ١٥٠ هـ ، والمقنع الخراساني ١٥٩ هـ ، والمحمرة الخرمية في جرجان ١٦٢ هـ وفي أصفهان ١٦٧ هـ ، ثم ثورة بابك الخرمي التي نشبت في أوائل القرن الثالث للهجرة واستمرت لمدة عشرين عاما . كما انضم كثير من الفرس الى حركات الخوارج في سجستان وخراسان وإلى حركات العلويين في خراسان والديلم ، كما انضموا أيضا إلى حركات ضد السلطة العباسية قادها ثوار عرب مثل جهور العجلي وعبد الجبار الأزدي ورافع ابن الليث (١) .

ومن الملاحظ على حركة المعارضة الإيرانية في العصر العباسي الأول أنها اتخذت مظهرين أساسيين : الأول مقاومة إيجابية مسلحة . والثاني مقاومة سلبية وسلبية تتمثل بالأفكار والدعايات التي تبثها حركة الشعوبية والزندقة ، وانتشار المبادئ الخرمية لدرجة صارت معها هذه المبادئ رمزا لوعي الأمة الفارسية في كفاحها للتخلص من حكم العباسيين (٢) ومن أهم الخصائص المشتركة لحركات المعارضة الإيرانية ما يلي (٣) :-

١ - نزوعها إلى التوفيق Syncretisme ، إذ جمعت آراء إسلامية وإيرانية قديمة حاولت أن توفق بينها في سبيل تكتيل أكبر عدد ممكن من الأتباع . فكان زعماء هذه الحركات يظهرون لكل جماعة بثوب جديد ، ويلوحون لكل كتلة بشعارات تستهويها . ولكن يبدو أن الإيرانيين - رغم هذه النزعة - حصروا دعوتهم في الأمة الإيرانية ، فلم يشرك البابكيون مثلا في ثورتهم العناصر العربية ولا التركية ، وقد كانت هذه الأخيرة - على حد تعبير الجاحظ - مادة الإسلام وجيشه المنظم (٤) وقد كان ذلك من أهم أسباب فشل الثورة :

٢ - اشتراك هذه الحركات في التبشير بالمنقذ المنتظر ، إذ كان طبيعيا للعناصر التي كانت تعيش في حالة من الخيبة والقلق - الإيرانية والعربية على حد سواء - أن تجد سلوى وعزاء لها في أمل توقع

(١) حول حركة سنباذ والمقنع والتفاضات جرجان وأذربيجان والخرمية والبابكية أنظر :

= حسين قاسم المزيز ، البابكية ، مرجع سابق ، ص ١٤١ وما بعدها ، وقد ذكر الباحث العديد من المصادر العربية والأجنبية حول حركات المعارضة هذه .

- كلود كاهن ، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ٥٥٠ ، مرجع سابق ، ص ١١٣ - ١١٧ .

(٢) د . عبد العزيز الدوري ، دراسات في المصور العباسية المتأخرة ، مرجع سابق ،

ص ١١ .

(٣) د . فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٧٧ - ٢٧٨ .

(٤) نندل جوي ، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١١٨

الفلسفة السياسية - ٤٩

الخلاص على يد المنقذ المنتظر في شخص زعيم سابق أو مصلح ديني.
ثائر جديد • ان هذا الاعتقاد بالمنقذ المنتظر كان بلسما لما كانوا
يعانونه • ولعل تطلع زعماء هذه الحركات الى ضم أكبر عدد من
هؤلاء الضعفاء الناقمين من الرعية ، جعلهم يستغلون شعار « المنقذ
المنتظر ، الذي يجذب الضعفاء والمحرومين أكثر من غيرهم من
الناس »

ثالثا - المعارضة الخارجية :

لقد نظر الخوارج - بسبب مذهبهم في الخلافة المبنى على الانتخاب.
والشورى - الى العباسيين نفس النظرة العدائية التي كانوا ينظرون بها
الى الأمويين - فالعباسيون ينظرونهم مفتصبون للخلافة • وبسبب ذلك
كسبت حركة الخوارج الكثير من الموالين الإيرانيين اليها ، حيث قدمت لهم
الفرصة لاعلان استيائهم من سياسة العباسيين ، أو التنقيص عما يخلج
في نفوسهم من آمال وآلام مكبوتة أو صعوبة التحقيق لسبب أو لآخر (١)
وحققوا بعض النجاح في مناوأة الخلافة العباسية خصوصا في المغرب
العربي •

رابعا - المعارضة العلوية :

ما أن ثبت العباسيون مركزهم ، وقبضوا على زمام الخلافة ، حتى
بدأوا ينظرون الى العلويين نظرة شك على أنهم منافسوه ومصدر خطر
عليهم • أما العلويون فقد نظروا للعباسيين على أنهم مفتصبون للسلطة من
أصحابها الشرعيين (٢) • وهكذا تحول النزاع حول الخلافة الى مرحلة

(١) د. فاروق عبر السياسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٦١ •
ويمكن الرجوع لتفاصيل عن المعارضة الخارجية في الدولة الأموية والدولة
العباسية في :

- ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، المطبعة الحليية ، القاهرة ١٣٠٣ هـ ، الجزء
السابع ، ص ٢٢ - ٢٣ ، ١٨٨ ، ٤٦٤ ، ٤٧٧ ، الجزء التاسع ، ص ٢١١ •
= قحطان غيد الستار الحديثي ، حركات الخوارج في خراسان ، مجلة كلية الآداب
جامعة البصرة بالعراق العدد السادس ، ص ١٤٨ وما بعدها •
= د. فاروق عبر ، الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية ، بغداد ١٩٧٤
ص ١٣٨ - ١٤٢ •

= كلود كاهن ، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية منذ ظهور الإسلام حتى بداية
الامبراطورية العثمانية ، مرجع سابق ، ص ٨٤ - ٨٥ •

(٢) احتوت المراسلات المتبادلة بين الخليفة العباسي المنصور ومحمد النفس الزكية
العلوي حجاج كل من العباسيين والعلويين في أحقية كل منهم بالخلافة دون الآخر وقد
تحدث ابن طباطبا عن أحقية محمد النفس الزكية بالخلافة فقال: كان بنو هاشم ، الطالبيون =

جديدة . حيث أصبح نزاعا بين الهاشميين أنفسهم - العباسيين والعلويين - بعد أن كانوا جميعا يدعون في مرحلة الاعداد للثورة ضد الدولة الاموية الى تولية « الرضا من آل محمد » (١) دون تحديد اختياره من الفرع العلوى أو العباسى (٢) .

وقد أدرك العباسيون الأوائل أن الحركة العلوية أصبحت رمزا للمعارضة ضدهم وأن الكتل المستاءة التي أخفق العباسيون في كسبها نقلت ولاءها الى العلويين وأخذت تدعو لهم سواء كان ذلك بإخلاص أو لمجرد التظاهر بولائهم واتخاذهم واجهة سياسية (٣) .

ويرى « اجناس جولد تسيهر » أن العباسيين فاقوا الأمويين في ادراكهم لحقيقة خطر الدعوة العلوية ، لأن العباسيين لم ينسوا ان الدعاية العلوية التي نشطت في أخريات العصر الأموى التي أتاحت لسلالة العباس أن تجهز على عرش الأمويين في أواسط القرن الثامن الميلادى ، كما مهدت الدسائس الشيعية بدرجة كبيرة الى هذه الخاتمة التي انتفع بها العباسيون . وقد استأثروا بالغنيمة وحدهم ذون العلويين بحجة أن محمد بن الحنفية قد تنازل لهم عن حقه في الخلافة تنازلا رسميا . وبعد أن ظفر العباسيون بثمرة الدعاية الشيعية ، اضطروا أن يكونوا على جانب كبير من الحصافة وبعد النظر لمقاومة الدسائس والمؤامرات التي لم ين الشيعية عن تدبيرها ، ورأى الشيعة فيهم أنهم كاسلافهم الأمويين ليسوا خلفاء شرعيين . ومن ثم اضطهد العباسيون كثيرا من كبار العلويين ، حتى من الذين ينتمون الى سلسلة الأئمة ، وتكلموا بهم في قسوة زائدة لدرجة أن كثيرا منهم قضى حياته في السجن أو مات مقتولا أو مسموما (٤) .

== والعباسيون ، قد اجتمعوا في ذيل دولة بنى أمية وتذكروا حالهم وما هم عليه من الاضطهاد ، وما قد آل اليه أمر بنى أمية من الاضطراب وميل الناس اليهم ومعجبهم لأن تكون لهم دعوة ، وانفقوا على أن يدعوا الناس سرا ثم قالوا : لابد لنا من رئيس ثبايعه . فالتفوا على مبايعة انفس الزكية . انظر : ابن طباطبا ، الفخرى في الآداب السلطانية والدول الاسلامية ، مطبعة الموسوعات ، القاهرة ١٣١٧ هـ ، ص ١٤٦ .

(١) مؤلف من القرن الثالث الهجرى ، أخبار العباس وولده ، تحقيق د. عبد الميز الدورى ود. عبد انجبار المطلبى ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٧١ ، ص ٢٠٤ .

(٢) د. على حسنى الخربوطلى ، المهدي العباسى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ص ١٢٨ .

وانظر أيضا : د. فاروق عمر ، الخلافة العباسية .. مرجع سابق ، ص ١٥٤ - ١٦٩ .

== كلود كاهن ، تاريخ العرب والصعوب الاسلامية .. مرجع سابق ، ص ٨٦ - ٨٨ (٣) د. فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ١٧٣ .

(٤) جولد تسيهر المقيمة والشرعية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٩٨ - ١٩٩ .

وقد ساعد على ضرب انتفاضات العلويين ، فشنت القيادة العلوية ذاتها وتصدها . إذ أن ولاء الشيعة لم يكن باتجاه فرع معين . وتدل الأحداث التاريخية على أن هؤلاء الأتباع كانوا يغيرون ولائهم من فرع إلى آخر بكل سهولة وحسب الظروف .

وحتى الجناح المسالم من الشيعة ، وهم أتباع جعفر الصادق ، فلم يسلموا من المراقبة الدقيقة من جانب العباسيين . وبعد موت جعفر الصادق ، وانقسام الشيعة الإمامية إلى إمامية معتدلة وإسماعيلية متطرفة (١) ، لم يسلم زعيم الإمامية المعتدلة الذين عرفوا فيما بعد - بالاثني عشرية - موسى الكاظم من السجن في عهد المهدي والرشيدي .

ولم يكن أمام الإسماعيلية - نظرا لتضييق الخناق على النشاط العلني - إلا أن تلجأ إلى اتباع نظام الدعوة السرية (٢) . وفي هذا الصدد يقرر البعض أن العودة إلى نظام « التقية » كان أمرا تطلبته الظروف ، وواكب ذلك تفضي الحركة العقلية التي سادت العالم الإسلامي في منتصف القرن الثاني الهجري . ومن ثم وجد الشيعة أنفسهم مضطرين لا إلى التقية فقط ، بل إلى تأسيسها على أساس من المنطق والكلام (٣) .

وكان للظروف التي شهدتها الدولة العباسية الأولى ، أثرها في نجاح الدعوة الإسماعيلية وبروزها كقوة فعالة على المسرح . فقد اشتغل العباسيون بأخماد الثورات الداخلية التي هبت في كل مكان ، وكانت الفرق الشيعية الأخرى في دور النزاع الأخير . ويمكن أن نلخص موقف هذه الفرق في ذلك الوقت فيما يلي (٤) :

١ - الأبي هاشمية الحنفية كانوا يتلقون ضربات العباسيين حتى أنه لم يبق منهم إلا فلول قليلة تركزت في جنوبي العراق ، ثم اندمجت فيما بعد في الإسماعيلية .

٢ - والزيدية ، أخذ أتباعها طريقهم إلى البلاد النائية في اليمن وطبرستان ، ولم تكن لهم قوة كجماعة محاربة .

(١) د. محمود قاسم ، دراسات في الفلسفة الإسلامية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، الطبعة الثالثة ، ص ٢٢٩ .

(٢) د. عبد العزيز الدوري ، دراسات في المصوّر العباسية المتأخرة ، مرجع سابق ، ص ١١ .

(٣) د. فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٢٨ .
ونظر أيضا : د. كامل الشيباني ، التقية أصولها وتطورها ، مجلة الإيمان ، السنة الثانية ، النجف ١٩٦٥ ، الأعداد ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، السنة الثانية النجف ١٩٦٦ ، الأعداد ١ ، ٢ .

(٤) عارف قامر ، الإمامة في الإسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ص ١٤٠-١٤١ .

٣ - والحسينيين ، كانوا لقمة سائغة للعباسيين وهدفا صالحا لسيوفهم .
فتمزق جنود « النفس الزكية » وأخيه إبراهيم ، ولولا فرار ادريس .
ابن عبد الله الى بلاد المغرب ، وأخيه يحيى بن عبد الله الى بلاد
المشرق ، لزال هؤلاء الحسينيون كقوة سياسية دينية ومع ذلك فقد
تمكن الرشيد من القضاء على يحيى ، وساعد دولة الأغلبية على مناوأة
الأداسة حتى لم يعد لهؤلاء أى خطورة على العباسيين .

٤ - وفرقة الامامية المعتدلة - الاثنى عشرية فيما بعد - تعرض امامها
موسى الكاظم للسجن حتى الموت فى عهد الرشيد ، وغدر المأمون .
بعلي الرضا فمات مسموما بعد أن كان قد ولاء ولاية العهد - وظل
أحفاده يلاقون كل أنواع الاضطهاد حتى تشتتوا ما بين سجن وهارب .
ومقتول ، ولم تأت سنة ٢٦٠ هـ حتى زال كل خطر لهؤلاء بعد أن
اختفى امامهم الثانى عشر بسامراء (١) .

وهكذا فان الاسماعيلية كفرقة بدأت - فيما يبدو كسائر فرق
الشيعة - بداية عقائدية . فلم يختلف أوائلها عن فرق الشيعة الأخرى .
كثيرا . ولكن بعد أن انتقلت الفلسفة اليونانية الى البيئة الاسلامية ،
خصوصا منذ عهد المأمون ، نجدهم يتأثرون بهذه الفلسفة الوافدة (٢) .
وقد أشار الشهرستاني الى ذلك بقوله « ثم ان الباطنية القديمة قد
خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة ، وصنفوا كتبهم على هذا المنهاج » (٣) .
ومن ثم لا نجد غرابة فى وصف البعض لآخوان الصفاء بأنهم النظار
المتفلسفون لحركة الاسماعيلية السياسية (٤) . كما لا يستبعد أن تتكون
جماعة مثل جماعة آخوان الصفاء كعصدي لهذا العصر وثمره من ثمار

(١) يرى البعض أن الحسن بن علي المعروف بالمعسكرى مات عام ٣٦٠ هـ ولا ولد
له واختلط على أتباعه أمره فقالوا : أن له ولدا مكتوما يظهره الله عز وجل اذا شاء وأنه
القائم المنتظر ، وان خراس شيعته تسرفه وتلقاه (أبو سعيد نشتوان الحميرى ، الحور العين ،
تحقيق كمال مصطفى ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٤٨ ، ص ١٦٥ - ١٦٦) وتشير مصادر
أخرى - وخصوصا مصادر الشيعة الاثنى عشرية - الى ولادة ولد للحسن المعسكرى اختفى
بصورة غامضة عقب وفاة أبيه . انظر على سبيل المثال : الشيخ سليمان بن إبراهيم الحنفى
القندوزى ينابيع المودة ، النجف ١٩٦٥ ، ص ٤٦٤ ، علي بن محمد بن أحمد المغربى المالكي
المعروف بابن الصباغ ، الفصول المهمة فى معرفة أحوال الأئمة ، النجف ١٩٦٢ ، ص ٢٧٧ ،
سبط ابن الجوزى ، ذخيرة الخواص ، النجف ١٩٦٤ ص ٣٦٣ . وانظر أيضا :
Montgomery Watt, What is Islam, Arab Background Series, London
and Beirut 1968.

(٢) أبو الوفا الفيزجى التفتازانى ، علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الراية العربى .
القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٨٩ - ٩٠ .

(٣) الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٩٢ - ١٩٣ .

(٤) عباس محمود العقاد ، فاطمة الزهراء والفاطميون ، مرجع سابق ، ص ١٧١ .

الأحداث التي سادت العالم الاسلامي في هذه الحقبة ، وقد بلغت الثقافة الاسلامية أوجها ، فتنوعت فنون الأدب ، وتعددت مدارس النحو واللغة ، وأتت العلوم الطبيعية والرياضية أكلها ، واستقرت المذاهب الفقهية . وكل ذلك ترك أثره على جميع مظاهر الحياة الاجتماعية . وكان للشيعنة أدبيهم وتقاليدهم الباطنية وفرقهم المختلفة وأتباعهم ، التف حولهم من الصفاء ، وتأثر بهم من تأثر . وكل ذلك غذاه وفير ومتنوع أفاد منه اخوان الصفاء ، ونهلوا من حياضه ، وكان له شأن في آرائهم وأفكارهم التي أوردوها في موسوعتهم الكبرى ، كما كان للأحداث السياسية أيضا شأن آخر في تكوين الجماعة ، ولعلها وجهت أفكارهم ودفعتهم لتحرير رسائلهم ، حيث كان العالم الاسلامي يحيا حياة سياسية لا تتعادل مع مجده الثقافي ، تهدد أخطار متلاحقة في المغرب والشرق ، عاشت فيها الجماعة وأحست بها في أعماق كيائها .

وهكذا يمكن القول بأن البيئة السياسية التي سادت أواخر القرن الثاني والقرن الثالث الهجريين ، تعتبر أكثر ملاءمة لظهور وتطور تنظيم سري للاسماعيلية - مثل جماعة اخوان الصفاء - من أي عصر آخر . حيث أن مناخ ذلك العصر كان يتميز بسمات خاصة أهمها أن العالم الاسلامي في هذا الوقت كان قد تهيأ لقبول نظام جديد والاعراض عن نظام قديم ، وأن هذا التهيؤ كان ذا شقين : أحدهما ينكر النظام القائم ، والآخر يرحب بالنظام المنتظر ويعطف عليه (١) . ولا شك أن هذا الجو يعتبر مناسبا لظهور تنظيمات تعمل في الخفاء للتمهيد للنظام المنتظر والتبشير بقربه . مجيئه مثل جماعة اخوان الصفاء ، وكان طبيعيا أن يتسم فكر هذه الجماعة بأبعاد وأفاق سياسية . فهو اذن فكر ذو طابع سياسي ، نشأ على يد جماعة مارست العمل السياسي والاجتماعي ، ولم يكونوا مجرد مفكرين نظريين متأملين .

(١) د. أحمد محمود صبحي ، الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي - المقلدون والابواق أو النظر والعمل ، دار المعارف ، مصر ١٩٦٩ ، ص ٣٠١ .

المبحث الثالث

البيئة الجغرافية لآخوان الصفاء

اختلف الباحثون أيضا حول مكان تأسيس أو ظهور جماعة اخوان الصفاء . ويمكن أن نجد في هذا الصدد اتجاهين : الأول يذهب الى أن الجماعة تأسست في البصرة حيث كان مركزها الرئيسي وأنه كان لها فرع في بغداد ، والثاني يذهب الى أن الجماعة ظهرت في سلمية بالشام . وسنحاول فيما يلي أن نعرض بإيجاز لهذين الاتجاهين .

الاتجاه الأول :

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن جماعة الاخوان ظهرت في البصرة ، ولذا يطلق عليها دي بور « اخوان الصفا في البصرة وفرع جماعتهم في بغداد » (١) ، كما يستخدم جولد تسيهر في التعبير عن الجماعة عبارة « جماعة اخوان الصفا البصرية » (٢) .

(١) دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٠٩ ، ١١١ ،

١١٣ .

(٢) جولد تسيهر ، العقيدة والشرية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٣٩ ، وقد ورد في دائرة المعارف الاسلامية (دار الشعب ، القاهرة ، المجلد ١٤ ، مادة اخوان الصفاء ، ص ٤٥٢) أن أعضاء هذه الجماعة قد اتخذوا البصرة مقرا لها . ويقول محمد يوسف موسى (في تاريخ الاخلاق ، مطبعة أمين عبد الرحمن القاهرة ١٩٤٠ ، ص ١٥٤) أن الاخوان اتخذوا البصرة مقرا لهم . ويرى حنا الفاخوري و خليل الجر (تاريخ الفلسفة العربية ، بيروت ١٦٥٧ ص ٢٢٦) أن ظهور الاخوان كان بالبصرة ومنها تفرقوا في مختلف البلدان حيث كان لهم دعاة ومجالس . ويقول الأب يوحنا الفاخوري البرلسي (اخوان الصفاء ، درس تحليل للفلسفتهم مذيّل بمنشآت من رسائلهم ، مطبعة القديس بولس حريصا ، لبنان ١٩٤٧ ، ص ٣) أن مدينة البصرة كانت المقر الاساسي لجماعة الاخوان ، =

ويبدو أن أصحاب هذا الاتجاه قد توصلوا اليه متأثرين بالاعتبارات التالية :

١ - ما ذكره أبو حيان التوحيدى ، ونقله عنه القفطى ، ثم نقله عنهما كافة من بحث في موضوع اخوان الصفاء ، حيث قال أبو حيان في معرض حديثه عن زيد بن ربيعة - الذى ظن أنه أحد مؤلفي رسائل اخوان الصفاء - « وقد أقام - أى زيد - فى البصرة زمنا طويلا ، وصادف بها جماعة جامعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة » (١) .

وفى تصورى أن هذا القول لا ينهض دليلا على ظهور اخوان الصفاء بالبصرة اعتمادا على اقامة زيد بن ربيعة زمنا طويلا بالبصرة . بل سوف يتأكد لدينا حينما نتعرض لأشخاص جماعة اخوان الصفاء أن زيدا هذا ربما كان أحد أعضاء الجماعة فى مرحلة من مراحلها المتأخرة ، حيث عاش فى أواخر القرن الرابع الهجرى .

ومن كلام لأبى حيان التوحيدى أيضا (٢) ، تصور البعض أن هناك جماعة تعيش ببغداد على اتصال وثيق باخوان الصفاء . وعن جماعة بغداد هذه يقول أبو حيان « ومن أعضائها أبو سليمان محمد بن طاهر السجستاني (٣) ، وأبو زكريا العميرى ، والعروضى أبو محمد المقدسى ، ويحيى بن عدى وأبو اسحق الصابى ، ومائى المجوسى » .

= وأنه من المحتمل أن تكون الجماعة قد تكونت فى بغداد ثم انتقلت الى البصرة ومنها بثت دعوتها فى البلاد . ويقول الدكتور أحمد فريد رفاعى (الغزال ، الجزء الأول ، مرجع سابق ، ص ٢٥) ان الاخوان أقاموا فى البصرة مهد الثقافات الدخيلة على الاسلام . ويرى أبو بكر ذكرى (تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٦٥ الطبعة الرابعة ، ص ٢٧) أنه كان للاخوان شعبة بالبصرة وأخرى ببغداد . وسار كمال اليارجى وانطون شطاس كرم (أعلام الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص ٤٨١ - ٤٨٢) وراء رواية أبى حيان التوحيدى وذكرنا بأن مركز الجماعة كان مدينة البصرة . ويؤكد عمر الصبولى (اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٨٧ و ٩٠) أنه لا خلاف فى أن الاخوان شهرُوا بالبصرة ، واتخذوها مركزهم الرئيسى ، ومنها انتشر دعائهم فى مختلف الأمصار والبلدان وأوجدوا لهم أنصارا فى مواطن عدة ينشرون مذهبهم بطرق سرية منظمة . وينقل مونجمرى وات هذه الفكرة فى كتاباته وكأنها حقيقة مسلم بها (انظر :

W. Montgomery Watt, Islam and the Integration of Society, London 1961, p. 70).

(١) أبو حيان التوحيدى ، الامتاع والمؤاساة ، مرجع سابق ، ص ٤ - ٥ .

(٢) أبو حيان التوحيدى ، المقابسات ، نشر حسن السنديوى ، القاهرة ١٩٢٩ .

ص ٥٧ .

(٣) كان أبو سليمان يعقد فى منزله لدوات ثقافية أو حلقات فكرية ، وكان يتردد عليها كثير من طلاب العلم من أبناء الأندلس وأبناء سجستان وتركستان وبلاد الشرق ، حتى كان منزله بمثابة كعبة علمية يحج إليها رواد المجالس الأدبية من مختلف أنحاء =

وربما كانت هذه الجماعة تشبه جماعة اخوان الصفاء فى سريتها وأسلوب عملها واشتغالها بالفلسفة (١) . ولكن من المرجح أن هذه الجماعة تختلف عن تلك ، وذلك استنادا الى ما سبق أن أشرنا اليه من مهاجمة أبى سليمان المنطقى السجستانى لرسائل اخوان الصفا (٢) .

٢ - ان البصرة كانت حاضرة علم قديمة ، نشأ فيها عدد من الحركات السياسية والعلمية والفكرية والروحية . فهى منذ أسست فى عهد عمر بن الخطاب وهى تمثل عاصمة الاسلام فى العلم ، ومحط لثيرة من رجال الفرق الدينية المتعددة . ففيها ظهر المرجئة والقدرية ، وفيها نشأ الحسن البصرى . وواجه ابن عطاء زعيم المعتزلة ، وفيها ظهر النظام الذى خلط الدين بالفلسفة ، وفيها قام عبد الله بن ميمون القداح بفتنة القرامطة . وفيها قام ابو الحسن الاشعري يتنصل من الاعتزال ويدافع عن عقائد أهل السنة . وكان بالبصرة حلقات للعلم من كل فن وصنف . ومن ثم فقد كانت البصرة مكانا مناسباً للاعداد لتورة . فهى ذات مركز اقتصادى مرموق ، كما أن موقعها الاستراتيجى مناسب ، لأنها أقرب مدينة عربية الى الأهواز ففارس ، وتقع على باب السحراء التى يفر اليها كل مخالف للنظام القائم أو خارج عليه . وهى لهذا كانت ملتقى رجال الشرق الوثنى من فرس وهنود وديلم ورجال الاسلام . ففيها التقت المانوية والزرادشتية والبرهمية والصابئة والدهرية وغيرها من الديانات القديمة التى غزاها الاسلام . ولعل ما تميزت به البصرة من طابع عسكري - حيث ضمت فى الأصل عناصر بدوية هم المقاتلة العرب - جعلها تجذب جماهير من هذه العناصر المتنوعة ، مما زاد من فعاليتها الدينية والفكرية . والواقع أن البصرة ذات السلوك السياسى المتلون ، كانت تناض كل سلطة أو سيطرة . وهذا يفسر كونها ملجأ لأعداء النظام القائم (٣) .

لهذه الأسباب قرر البعض أنه ليس ببعيد أن تكون جماعة اخوان الصفاء قد اختارتها منشأ أو مركزاً لها ، لا سيما وهى مع بعدها عن بغداد

..... الدنيا . انظر : د. زكريا ابراهيم . ابو حيان التوحيدى اديب الفلاسفة وفيلسوف الأدياء . مرجع سابق ، ص ٢١ - ٢٢ .

(١) محمد يوسف موسى ، بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط . مرجع سابق ، ص ٦٤ .

دى رور ، تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(٢) أنظر المبحث الثانى - الاتجاه الأول من هذا الفصل .

(٣) عمر الدسوقي ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٨٧ - ٩٠ .

د. فاروق عمر ، العباسيون الاوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

- عاصمة العباسيين - كانت على صلة متينة بسائر الحواضر الأخرى . هذا علاوة على أن الحركات غير الموالية عادة ما تنشأ في حواضر أهلة بعيدة عن قلب البلاد (١) . ويؤكد هذا عدم وجود حركة علوية مناهضة عرفت بها البصرة . فالبصرة بالرغم من أهميتها الاقتصادية وموقعها الجغرافي وظروفها الحضارية والتاريخية وسلوكها السياسي المتلون التي تجعل منها مكانا محتملا لنشأة جماعة أخوان الصفاء ، إلا أننا إذا نظرنا إلى اتجاهها السياسي في العصر العباسي الأول للاحظنا أنها لم تكن علوية ولا عباسية في ميولها (٢) وقد وصفت البصرة بأنها كانت « عثمانية تدين بالكف » ، وهذا الاصطلاح لا يعنى بالضرورة أن البصرة كانت ميالة للامويين ، ولا أنها كانت ضد العلويين . ولعل ما يمثل حقيقة موقف البصرة ما قاله أحد شيوخها حين دعاه إبراهيم الحسنى (شقيق محمد ذي النفس الزكية) إلى الثورة معه « انى لا أرى القتال ولا أدين به » (٣) ، وقول رجل آخر في حق علي بن أبي طالب « كيف أحب رجلا قتل من قومي من لدن كانت الشمس ههنا إلى أن صارت ههنا إحدى عشرة مائة » ، مشيرا بذلك إلى محاربة علي لهم وقتل أعلامهم (٤) . ولعل القاء نظرة على العناصر المكونة لأهالي البصرة تؤكد لنا حقيقة موقف هذه المدينة . فقد كانت البصرة قد قسمت في ذلك الوقت بين خمس قبائل هي (٥) :

- = أهل العالية ، وهم بعض قبائل قريش وبجيلة وخثعم واسد وبني سليم - ولم يكن بينهم من يوالى العلويين .
- = تميم أو مضر ، وهم أكبر قبيلة أثرت على الحياة السياسية والفكرية في البصرة وكانوا مواليين للامويين بصورة عامة ، وليس لهم صبغة علوية على الإطلاق .
- = بكر بن وائل أو ربيعة ، وكانوا معروفين بولائهم للفرع الحسنى من العلويين وعندهم ظهرت حركة إبراهيم الحسنى .
- = عبد القيس ، وهي من أضعف القبائل وأكثرها شغفا ، وكانت ميولهم علوية .

(١) كمال اليازجى وأنون غطاس كرم ، أعلام الفلسفة العربية ، مرجع سابق ص ٤٨١ - ٤٨٢ .

(٢) Theodore Noldeke, *Sketches from Eastern History*, (Translated by: I.S. Black, London 1892 p. 151-152.

وانظر أيضا : الطبرى ، تاريخ الأمم والملوك ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة ١٩٣٩ . الجزء الحادى عشر ، ص ١٢٦ .

(٣) د. فاروق عمر ، المباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٠٤ .

(٤) نشوان الحميرى ، الحور العين ، مرجع سابق ص ٢٣٠ .

(٥) د. فاروق عمر ، المباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٠٥ .

= الأزد ، ويعتبرون من أنصار أهل البيت بصورة عامة .

ومن ثم يتضح أن الطابع الذي يقرره بنو تميم كان هو الطابع العام للبصرة . ولذا وصف محمد بن علي العباسي البصرة في وصيته بأنها عثمانية محايدة ، مما يؤيد عدم وجود حركة موالية لبنى هاشم (أهل البيت) في البصرة ، الأمر الذي نستبعد معه أن تتخذها جماعة اخوان الصفاء مركزها الرئيسي .

٣ - ما ذكره مكدونالد عن احتمال الاتصال بين أبي العلاء المعري وجماعة اخوان الصفاء ، اذ قال « يظهر أن أبا العلاء قد اتصل ، في وقت ما ، بجماعة مثل اخوان الصفاء ان لم يكونوا هم أنفسهم » (١) . كما ورد اسم « اخوان الصفاء » في شعر لأبي العلاء حيث قال (٢) :

كم بلدة فارقتها ومعاشر يندون من أسف على جموعا
واذا أصاعتني الخطوب فلن أرى لوداد اخوان الصفاء مضيعا

وربما قوى هذا الاحتمال أن أبا العلاء كان أثناء اقامته في بغداد (٣) . يختلف الى مجمع فلسفي خاص يأتلف يوم الجمعة من كل أسبوع بدار عبد السلام بن الحسين البصري (٤) .

وفي تصوري أن الجماعة التي التقى بها أبو العلاء في بغداد ، والتي أطلق عليها اسم اخوان الصفاء ، لا يكفي للدلالة على أن جماعة اخوان الصفاء - التي هي موضع دراستنا - قد ظهرت في بغداد . وربما أطلق أبو العلاء اسم « اخوان الصفاء » على الجماعة التي التقى بها واختلف الى ندواتها ، لأن التسمية كانت شائعة في عصره . أو لعله التقى فعلا بحلقة من حلقات اخوان الصفاء في بغداد ، أو لعل الخيال الشعري والطموح الفكري عنده هو ما دعاه الى اطلاق اسم اخوان الصفاء على جماعته ، لأنه

(١) Macdonald D. B., Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory, London 1903, p. 199.

(٢) د. طه حسين ، ذكرى أبي العلاء ، القاهرة ١٩٢٥ ، الطبعة الاولى ، ص ١٢٥

(٣) يرى البعض أن أبا العلاء سافر الى بغداد عام ٣٩٨ هـ كأمين الالباني وياقوت والصفدي وابن حجر ، ويرى بعض آخر أن ذلك كان في عام ٣٩٩ هـ كأمين الجوزي والقفطي وأبي الداء والذهبي ، وقد جمع ابن العديم بين الرأيين. فذكر أنه رحل الى بغداد سنة ٣٩٨ هـ ودخلها سنة ٣٩٩ هـ (د. عائشة عبد الرحمن ، أبو العلاء المصري ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ص ٩٠ - ٩١ و ١١٩) .

(٤) روى هذا المجمع قال أبو العلاء قصيدة أرسلها الى صاحب الدار يتذكر فيها

يوم الجمعة (عروبة) : -

تهيج أشواقى عروبة الهيا إليك ذوقنى عن حضور بجمع

انظر : عمر الدسوقي ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٥٦ .

أنس بهم وبصحبتهم ، ووجد في الاختلاط بهم لذة عقلية حببت اليه مجلسهم ووجدوا فيه مفكرا حرا ثائرا ، فأحبوه وبادلوه ودا بود . وصفاء يصفاء ، فأسف حين فارقه (١) . ولربما أطلق على جماعته هذا الاسم لما بينها وبين جماعة اخوان الصفاء من تشابه في البحث الفلسفي .

الاتجاه الثاني :

يذهب أصحاب هذا الاتجاه الى القول بأن مركز دعوة اخوان الصفاء وبداية نشأتهم كحركة سرية كان بمدينة « سلمية » بالشام ، ثم بعد ذلك تأسست فروع الجمعية في مختلف أنحاء البلاد ، على أساس أن الأئمة المستورين - والى أحدهم تنسب رسائل الاخوان - كانوا يعتبرون سلمية مركز حركتهم .

وقد اعتمد أصحاب هذا الرأي على المخطوطات التي اكتشفت حديثا (٢) والتي تشير الى أن الأئمة المستورين - أو المكتومين على حد تعبير البعض (٣) - من أبناء اسماعيل بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين ابن علي بن أبي طالب ، كانوا ينتقلون سرا داخل البلاد . فقد انتقل الإمام محمد بن اسماعيل من المدينة الى الكوفة ثم الى الري ثم الى نهاوند ثم الى نيسابور ثم الى فرغانة ثم الى عسكر مكرم حيث توفي عام ١٩٣ هـ . ثم انتقل ابنه عبد الله الملقب بأحمد الوفي من عسكر مكرم الى زاهر ثم الى الديلم ثم الى معرة النعمان ثم الى مدينة سلمية ثم الى مصيف حيث توفي عام ٢١٢ هـ . وتسلم شئون الإمامة من بعده ولده أحمد الملقب بمحمد

(١) ظل أبو العلاء يذكر بغداد ويلتفت اليها من وراء أسوار عزلته ويحن الى من ترك هناك من صفوة اصحابه . ومن قوله في قصيدة أرسلها الى صديقه عبد السلام ابن الحسن البصري يعيى فيها صديقه القاسم بن الحسن التنوشي :

لنا ببغداد من نهوى تحيته فان تحملتها عنا فحييها

انظر : مجهول شرح النوير على سقط الزند لأبي العلاء المعري ، المكتبة التجارية

الكبرى ، القاهرة ١٣٥٨ هـ ، الجزء الثاني ، ص ١٥٣ ، ١٦١ .

(٢) عثر على هذه المخطوطات عارف تاجر في بلدة « مصيف » بسوريا (انظر :

عارف تاجر ، حقيقة اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، مرجع سابق ، ص ١٠ - ١١ . وله

أيضا : الإمامة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٦٤ ، ١٢٩ ، ١٨١) . وقد اعتمد د

على سامي النشار على هذه المخطوطات عند بحثه لهذا الموضوع (انظر : د . على سامي النشار

نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام مرجع سابق ، الجزء الثالث ، الاسماعيلية الباطنية

ورسائل اخوان الصفاء) .

(٣) انظر : تقي الدين أحمد بن علي المقرئ ، اتباط بأخبار الأئمة الساطين

والخلفاء ، تحقيق د . جمال الدين الشيال ، المجلس الاعلى للدراسات الاسلامية ، القاهرة

١٣٨٧/١١٦٦٧ م ، حاشية ص ١٦ .

التقى ، فوضع الوكلاء والدعاة بمركز دعوته في سلمية وسار متنقلا بين بلاد الشام ، ثم الى الرى ثم الى همدان ثم الى أذربيجان ومنها الى استانبول حيث توفي عام ٢٢٩ هـ . وبعده تسلم ولده الحسين الملقب بعبده الله الرضى شئون الدعوة الامامية ، وكان يقيم في سلمية حيث توفي عام ٢٦٥ هـ (١) . كل هذا علاوة على أن هذه المخطوطات تشير الى أن رسائل اخوان الصفا قد وضعت أو صُنعت في عهد هؤلاء الأئمة .

راينا في مكان الجماعة :

وفي تصورنا أنه من المرجح أن جماعة اخوان الصفاء اتخذت من مدينة سلمية بالشام مركزا رئيسيا لها ، واتخذت لها فروعا في مختلف البلدان والأقاليم . اذ بالإضافة الى المخطوطات التي أشار اليها أصحاب الاتجاه الثاني ، فإن الظروف السياسية للشام - في العصر الأول العباسي وأوائل العصر الثاني - تجعله مكانا مناسباً لظهور جماعة اخوان الصفاء واتخاذهم مقرا رئيسيا لحركتهم . ولعل السبب في ذلك هو أن أهل الشام كانوا هم الجند المخلص لبنى أمية ، وأنهم شعروا بالألم والحسرة لسقوط الدولة الأموية .

ومن المتصور والحالة هذه أن اشتراك العلويين وأهل الشام في بغض وكره الدولة العباسية ، قد يكون دافعا لتشجيع أئمة الاسماعيلية على اتخاذ سلمية بالشام مركزا رئيسيا لدعوتهم السرية . هذا بالإضافة الى بعدها عن عاصمة الخلافة والمدن الرئيسية ، مما يجعل هؤلاء الأئمة في مأمن من عيون بني العباس (٢) . ونحن لا نقصد من اتخاذ سلمية مركزا للدعوة أنها كانت مكان نشر الدعوة ، بل كانت مركزا لتخفي الأئمة وتُبار رجال الحركة .

(١) يبدو أن الأماكن التي تنقل بينها الأئمة المستورون غير متفق عليها ، ويؤكد هذا أن عارف تاجر نفسه يذكر أماكن غير هذه في مرجع آخر (انظر : عارف تاجر ، الفرامطة ، دار الكاتب العربي ، بيروت ، ص ٣٨ - ٤٢) .

(٢) ان عيون بني العباس كانت تتبع أولاد اسماعيل وأحفاده أينما حلوا وأينما وحلوا ، لأنهم كانوا يخشون نفوذهم ويعتبرونهم أعظم الناس خطرا عليهم فادى ذلك الى اضطراب بني اسماعيل الى التخلي وسكنى البيوت البعيدة والمدن الصغيرة ، ومن هنا بدأوا يوفدون دعائهم الى أطراف الخلافة العباسية لبث دعوتهم السياسية وبشر تعاليمهم الدينية والاجتماعية . ومن ثم فإن قوة العباسيين في العصر الاول خصوصاً اضطرت الاسماعيلية الى أن ينقلوا مركز دعوتهم الى سلمية التي ظلت عاصمة الاسماعيلية منذ ذلك الوقت الى أن بدأت تهجر تدريجيا اعتبارا من القرن العاشر الميلادي (انظر :

Xavier De Planhol,

Les Fondements, Géographiques de l'Histoire de l'Islam, Paris 1968, p. 101).

أما فيما يتعلق باتخاذ الاخوان فروعا لجماعتهم في كافة البلدان والأقاليم ، فإن رسائلهم لا تكاد تخلو احداها من عبارة « وجميع اخواننا حيث كانوا في البلاد » وهذا دليل على مدى انتشار أتباع الجماعة وأنصارها في مختلف الاقاليم (١) . ويترتب على هذا الانتشار بداعة أن تكون في هذه البلاد مراكز للدعوة يتلقى الأتباع من خلالها تعليمات وأوامر وتوجيهات المركز الرئيسي للدعوة ، ويرسلون لهذا المركز من خلاياهم المحلية ما تجمع لديهم من معلومات أو استفسارات . ويؤيد هذا بندلي جوزي اذ يقول « نستطيع بديها أن نفترض وجود هذه الفروع في عاصمة البلاد وبعض مدن إيران وآسيا الوسطى وسوريا ومصر وغيرها من البلاد التي انتشرت فيها مبادئ الاسماعيلية وكان لها فيها تأثير ظاهر » (٢) .

= وانظر أيضا : بندلي جوزي ، من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٣٦ - ١٣٧ ، ميشيل لباد ، الاسماعيليون والدولة الاسماعيلية في مصيف ، مطبعة الاتحاد ، سوريا ١٩٦٢ ، ص ١٤ ، ١٩ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٥٠ عبد العزيز الدوري ، دراسات في الصور العباسية المتأخرة مرجع سابق ، ص ٢٣ ، ايفانوف ، مذكرات في حركة المهدي الفاطمي أو استتار الامام ، منشورات المعهد العلمي الفرنسي ، القاهرة ١٩٣٧ ، ص ٩٣ وما بعدها ، كلود كاهن ، تاريخ العرب والشعوب الاسلامية ، مرجع سابق ص ٢٥٨ .

(١) وقد جاء في الرسائل أيضا « اعلم أيها الأخ ، أيديك الله واياها بروح منه ، إن لنا اخوانا واصدقاء من كرام الناس وفضلائهم متفرقين في البلاد » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٨٨) .

(٢) بندلي جوزي ، من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٢٣ .

المبحث الرابع

أشخاص اخوان الصفاء

لقد أدى الاختلاف بين الباحثين حول عصر جماعة اخوان الصفاء ، الى الاختلاف حول أشخاص هذه الجماعة الذين صنفوا رسائل اخوان الصفاء . وقد عبر « القفطى » عن هذا الاختلاف بقوله « ولما كنتم مصنفوها - أى الرسائل - أسماءهم ، اختلف الناس فى الذى وضعها ، فكل قوم قالوا قولاً بطريق الحدىس والتخمين ، فقوم قالوا : هى من كلام بعض الأئمة من نسل على بن أبى طالب واختلفوا فى اسم الامام الواضح لها اختلافا لا يثبت له حقيقة وقال آخرون : هى تصنيف بعض متكلمي المعتزلة فى العصر الأول » (١) .

ويمكن تقسيم آراء الباحثين فى هذا الصدد الى ثلاثة اتجاهات رئيسية :

الاتجاه الأول :

ويضم هذا الاتجاه الباحثين والكتاب الذين قالوا بظهور جماعة اخوان الصفاء فى القرن الرابع الهجرى عموماً ، والذين اعتمدوا على ما أورده أبو حيان التوحيدى حول جماعة اخوان الصفاء خصوصاً . وقد بنى هؤلاء آراءهم حول أشخاص الجماعة فى اطار حديث أبى حيان الى وزير صمصام الدولة بن عضد الدولة البويهى عن زيد بن رقاعة ، حيث قال « وقد أقام - أى زيد - بالبصرة زمناً طويلاً ، وصادق بها جماعة جامعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة منهم : أبو سليمان محمد بن معشر البستى ويعرف

(١) القفطى ، أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٣٣٦ هـ .

بالمقدسى (١) . وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني ، وأبو أحمد المهرجاني (٢) ، وأبو الحسن العوفي وغيرهم . . . ووضعوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة ، علميها وعمليها ، وأفردوا لها فهرسا وسموها « رسائل اخوان الصفاء » وكتبوا فيها أسماءهم « (٣) » وقد نقل كثير من الباحثين نص حديث أبي حيان التوحيدي هذا أو مضمونه ، مع اختلافات بسيطة في أسماء الأعلام (٤) .

(١) لعله غير المقدسى الذى له شهرة كبيرة في مجال الدراسات الجغرافية ، وأشهر كتبه أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم . ويعتبره الشهرستاني من فلاسفة الإسلام للفاخرين (الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ١٥٨ - جولدستينير ، العقيدة وانشريه في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٣٣٠) .

(٢) يسميه دى بور « محمد بن أحمد النهرجورى » (دى بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١١٣) ، ويطلق عليه حاجي خليفة « أبو أحمد النهرجورى » (حاجي خليفة ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، تصحيح وتعليق محمد شرف الدين يالقايا ، دوفت بليكة الكليس ، وكالة المعارف الجليلية القاهرة ١٩٤١ - ١٩٤٣ الجزء الأول ، ص ٩٠٢) . ونرجح أن النهرجورى أصبح من المهرجاني نسبة الى « نهرجورى » يفتح النون والراء الأولى ، وهي بلدة بالشرق . القشيري ، الرسالة القشيرية في علم التصوف ، مكتبة مطبعة محمد علي صبيح ، القاهرة ١٩٦٦ ، هامش ص ٤٥ .

(٣) أبو حيان التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة ، مرجع سابق ، ص ٥ - ٧ .
وقد أشار القاضي عبد الجبار المعتزلى (المتوفى ٤١٥ هـ) في أحد مؤلفاته كتبه حوالى عام ٣٨٥ هـ الى أربعة أشخاص من هؤلاء دون أن يشير الى أنهم مؤلفي رسائل اخوان الصفاء أو الى أنهم أعضاء في جماعة اخوان الصفاء بقوله « وأما أشرا الى هذا الزنجاني القاضي لأنه كبير فيهم فمن أتباعه زيد بن رفاعه الكاتب وأبو أحمد النهرجورى والعوفي وأبو محمد بن أبي البطل الكاتب المنجم . هؤلاء بالبصرة أحياء وغيرهم في غير البصرة . وهكذا لم يرد اسم المقدسى في نص القاضي عبد الجبار ، بينما أضاف اسما جديدا لم يرد منه التوحيدى وهو ابن أبي البطل (عبد الجبار بن أحمد الهمداني ، كثيبت دلائل النبوة ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٦١١) .

(٤) انظر على سبيل المثال : -

- الشهرزورى ، نزهة الأرواح وروضة الأفراح ، مرجع سابق ، ص ١٧٢ .
- البيهقى ، تاريخ حكماء الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١٥ .
- حاجي خليفة ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، مرجع سابق ، المجلد الأول ، ص ٩٠٢ .
- كمال الدين الأزهري ، أعلام الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص ٤٨١ .
- محمد البهى ، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامى ، مرجع سابق ، ص ٣٠٦ .
- دى بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١١٣ .
- محمد يوسف موسى ، تاريخ الاخلاق ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص ١٥٥ .
- حنا الفاخورى وحنيل الجبر ، تاريخ الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص ٢٢٥ .
- الأب يوحنا الفاخورى البرلسى ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٣ .
- جميل صليبا ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٤٥٤ - ٤٥٥ ، ص ٣٣٠ .

وتجدر الإشارة الى أن هؤلاء الأشخاص الذين ذكرهم أبو حيان لا توجد لتراجم حياتهم سوى نتف صغيرة، اللهم الا اذا استثنينا «المقدس»^٠ فالعسقلاني والبغدادي ، أشارا اشارة سريعة الى « زيد بن رفاعه » ، وقد وصفه البغدادي بأنه كان محدثا كاذبا ، ولكنهما لا يشيرا الى اشتراكه في تأليف الرسائل (١) . وفي تصور بعض المعاصرين أن زيدا هذا كان رئيس جماعة اخوان الصفاء ، وأنه كان على درجة عالية من المعرفة وسعة الاطلاع (٢) .

ويذهب الشهرزورى والبيهقى الى أن الفاظ الرسائل للمقدس (٣) . ويذكر السبكي أن أبا سليمان الخطابي البستي (المتوفى سنة ٢٨٨هـ / ٩٨٨ م) وضع كتابا أسماه « الغنية عن الكلام وأهله » ، وقد تضمن هذا الكتاب أنه ليس هناك حاجة لعلم الكلام ، ومن ثم لا حاجة لاستخدام العقل في الوصول الى الحقائق الدينية . وهذا القول يتعارض مع ما ذهب اليه اخوان الصفاء من تمجيد العقل تمجيده لا حد له . فاذا صح ما أورده السبكي عن أبي سليمان الخطابي البستي ، وأن هذا الأخير هو نفسه أبو سليمان بن معشر (أو مشير) البستي الذى ذكره أبو حيان ، لكان

== د. أ. نصرى نادر ، من رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، مرجع سابق ص ١٧
Adel Awa, L'esprit Critique des Freres de la pureté, Beyrouth 1941, p. 23.
A.L. Tibawy, Ikhwan Al-Safa and their Rasail, The Islamic Quarterly, 1955, II, pp. 28-46.

- ٠ د. محمد غلاب ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ١٠ - ١١ .
- ٠ عمر الدسوقي ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٥٢ - ٥٤ .
- ٠ بطرس البستاني ، متلعة الرسائل ، طبعة بيروت ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٥ .
- ٠ (١) أنظر : ابن حجر العسقلاني ، لسان الميزان ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ص ٦٣ .
- ٠ البغدادي ، تاريخ بغداد ، مكتبة الخانجي القاهرة ١٩٣١ - ١٩٣٢ ، الجزء الخامس ، ص ١١٦ .
- ٠ (٢) كمال اليازجى وأنطون غطاس كرم ، اعلام الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص ٤٨١ .
- ٠ بطرس البستاني ، مقدمة الرسائل ، مرجع سابق ، الجزء الاول ، ص ٦ .
- ٠ (٣) الشهرزورى ، نزهة الأرواح ، مرجع سابق ، ص ١٧٢ ، البقي ، تاريخ حكماء الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٥ .

وانظر أيضا :
Stern S.M. New informations about the authors of the Epistles of the Sincere Brethern, Op. Cit., pp. 406, 423.

الفلسفة السياسية - ٦٥

هذا دليلا على عدم صحة ما نسب اليه من اشتراكه في تأليف الرسائل (١) .

أما أبو الحسن العوفى ، فلم نقف على ترجمة دقيقة لحياته ، اللهم الا ما أورده صاحب « كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون » من أنه كان من أصحاب اخوان الصفاء ، وأن له رسالة في أقسام الموجودات ونفسيرها (٢) .

ومن ثم ، يمكن القول بأنه لا توجد أدلة كافية للقول بأن الأشخاص الذين ذكرهم أبو حيان التوحيدى هم جماعة اخوان الصفاء . وإن كان من المتصور أن يكونوا من جماعة اخوان الصفاء فى إحدى مراحلها المتأخرة التى كانت موجودة على عهد أبى حيان . ويستخلص من كلام أبى حيان أنهم - كما سبق أن أشرنا - اشتركوا أو ساهموا فى جمع الرسائل وليس فى تصنيفها . ويضيف بعض الباحثين المعاصرين الى هؤلاء الخمسة إبا حيان التوحيدى نفسه وأستاذه إبا سليمان محمد بن طاهر السجستانى وأبا زكريا العمرى وعبد السلام بن الحسين البصرى ومحمد أبو الفرج وأبا سفيان والجلوانى زاعمين أن هؤلاء من مؤلفى رسائل أخوان الصفاء أيضا ، دون أى إشارة الى المصادر التى استندوا اليها فى تقرير ذلك . ونحن نميل الى عدم مناقشة هذا الرأى لوضوح بطلانه ، حيث أن من المعروف أن إبا حيان التوحيدى وأستاذه لم يكونا من الشيعة . وقد أشرنا الى مهاجمتهما للرسائل وآراء الاخوان ، علاوة على أننا لم نصادف هذا القول الا فى مصدر واحد ينتمى صاحبه للاسماعيلية (٣) ، ويبدو أنه خلط بين أعضاء جماعة بغداد التى كان يرأسها السجستانى ، وبين المجمع الفلسفى الذى كان أبو العلاء المهرى عضوا فيه وكان يرأسه عبد السلام البصرى .

الاتجاه الثانى :

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن رسائل اخوان الصفاء من وضع الحكيم المجريطى (٤) ويستند أصحاب هذا الرأى فى المقام الأول على ما ورد فى

(١) انظر السبكي ، طبقات الصالحية الكبرى ، المطبعة الحسينية ، القاهرة ١٣٢٤هـ .
الجزء الثانى ، ص ٢١٨ .

(٢) حاجى خليفة ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، مرجع سابق ، المجلد الأول ، ص ٨٤٧ .

(٣) انظر : مصطفى هالب ، تاريخ الدعوة الاسماعيلية منذ أقدم العصور حتى عصرنا الحاضر ، دار اليقظة العربية ، سوريا ١٩٥٣ ، ص ٩٤ - ٩٥ .

(٤) هو مسلمة بن أحمد بن قاسم بن عبد الله المجريطى القرطبى الأندلسى ، ويكنى أبا قاسم . عاش فى زمن الحكم (٣٥٠ - ٣٦٦ هـ) وفى زمن هشام الثانى =

كتاب المجريطى « رتبة الحكيم » حيث قال : « وقد قدمنا من التأليف فى العلوم الرياضية والأسرار الفلسفية ، رسائل استوعبناها استيعابا لم يتقدمنا فيها أحد من أهل عصرنا البتة . وقد شاعت هذه الرسائل فيهم وظهرت اليهم ، فتنافسوا فى النظر إليها ، وحضوا أهل زمانهم عليها ، ولا يعلم من ألف ، ولا أين ألف غير الحذاق منهم ، لما دأبوا على مطالعتها لاستحسانهم إياها ، واستعذابهم لألفاظها ، علموا أنها من تأليف زمانهم وعصرهم الذى هم فيه ، ولا يعلمون من ألفها ، وكل ذلك من تلك التأليف مبسوط المرسوم ٠٠٠ » وقد حمل البعض هذا القول على الظن أن الرسائل التى يشير إليها المجريطى هى رسائل اخوان الصفاء ، حتى لقد سئل البهائى مفتى الديار الرومية عن صاحب كتاب اخوان الصفاء فقال « رأيتهما منسوبة للمجريطى ، وما تحققت من هو وما أخباره (١) » .

وحاء فى فتاوى الشيخ ابن حجر عن رسائل اخوان الصفاء « نسبها كثير الى جعفر الصادق ، وهو باطل . وانما الصواب أن مؤلفها مسلمة ابن قاسم الأندلسى ٠٠ » (٢) .

وبالرغم من أن صاحب « كشف الظنون » يرى أن مؤلفى رسائل اخوان الصفاء هم الأشخاص الذين ذكرهم أبو حيان التوحيدى ، إلا أنه

٣٦٦-٣٩٩هـ) وتوفى سنة ٣٩٨هـ . وفى روايات أخرى سنة ٣٩٥هـ أو ٣٩٧هـ قبل مبعث انفتحة التى أدت الى سقوط الدولة الأموية بالأندلس . وانجب تلاميذ عظام منهم الكرمانى وابن خلدون . وتدل الاخبار والأقوال على علو كعبه فى الرياضيات والفلك والمعاملات ، حتى لقد سماه صاعد الأندلسى أمام الرياضيين (صاعد الأندلسى ، التعريف بطبقات الأمم ، ص ٦٩) ، ولقبه ابن بشكوال بالقرطبى والحاسب (ابن بشكوال ، الصلة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٥٦٤) ، ووصفه ابن خلدون بأنه شيخ الأندلس فى علوم الكيمياء والسياسة والسحر فى القرن الثالث وما بعده (ابن خلدون ، المقدمة ، دار الفسب ، القاهرة ١٩٧٣ ، ص ٤٨١) ومن أشهر مؤلفات المجريطى كتابا « رتبة الحكيم » و « غاية الحكيم » (انظر : الأب ميخائيل الجميل ، المجريطى ونظريته فى الطبيعيات ، آفاق غربية ، عدد يوليو ١٩٧٦ ، ص ٨٢ - ٨٥) .

(١) انظر : المحبى ، خلاصة الاثر ، تحقيق مصطفى وهبى ، المطبعة الوهبة القاهرة ١٢٧٦ هـ ، الجزء الرابع ، ص ٦ ، جميل صليبا ، مقدمة الرسالة الجامعة ، مرجع سابق . ، الجزء الأول ، ص ٦ .

(٢) ابن حجر العسقلانى ، لسان الميزان ، الجزء الثانى ، مرجع سابق ، ص ٦٣ - ٦٤ ، ابن الألويسى البغدادى ، محاكمة الاحمدين طبعة بولاق ١٢٩٨ هـ ص ٤٥ . وما بعدها ، مقدمة أحمد زكى باشا لرسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، القاهرة ١٩٢٨ ، الجزء الأول ، ص ٣٠ - ٣١ .

يرى أيضا أن للحكيم المجريطى القرطبى رسائل على نمط رسائل اخوان الصفاء تحمل نفس الاسم ولكنها نسخة مغايرة (١) .

ولا يقر « ويدمان » Wiedemann أن المجريطى هو مؤلف رسائل اخوان الصفاء ، بل يرى أنه رحل الى بلاد المشرق وجلب معه عند عودته الى الأندلس بعض الكتب العربية واليونانية من بينها رسائل اخوان الصفاء (٢) ، وأملها على تلاميذه محاضرات (٣) . بينما يرى اخرون ان الرسائل وصلت الى الأندلس بطريقة ما (٤) ، وأن المجريطى قرأها وفهمها ، وأغراه ما ورد بها من اشارات الى الرسالة الجامعة وأنه لا يقف على كنه رسائل اخوان الصفاء الا من ارتاض بما قدموه ، فأمل هذا الكتاب شرحا لرسائل الاخوان مدعيا أنه الرسالة الجامعة التى أشاروا اليها فى رسائلهم (٥) . وقد استند أصحاب هذا الرأى على ما كتب على الصفحة

(١) حاجى خليفة ، كشف الظنون ، مرجع سابق . المجلد الأول ، ص ٩٠٢ .
وعلى نفس النسق قال الشيخ على يوسف فى مقدمته لرسائل الاخوان (طبعة كلية الآداب) ان المجريطى ألف رسائل على مثال رسائل اخوان الصفاء وكنم اسمه فيها . وقد علق أحمد زكى باشا على ذلك بقوله : قول نطالبيه عليه بالدليل ، ولا تأخذه منه قضية مسلمة ، فان مثل هذا مما يهم المؤرخين لقلة « (أنظر : مقدمة أحمد زكى باشا لرسائل اخوان الصفاء ، طبعة القاهرة ١٩٢٨ ، مرجع سابق ، ص ٣٨) وعلى نفس نسق صاحب كشف الظنون سار أيضا عمر الدسوقي حيث رأى أن هناك نوعين من الرسائل ، الأولى لـ اخوان الصفاء ، والثانية على نمطها ألفها المجريطى فى احدى وخمسين رسالة مثلها . (عمر الدسوقي ، اخوان الصفاء مرجع سابق ص ٤١) .

(٢) أنظر : Wiedemann, Migriti, Encyclopedie de L'Islam.

(٣) سنن الفاروقى و خليل الجبر ، تاريخ الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص ٢٢٥ . ويرى البعض أن الدليل على أن المجريطى أمل هذا الكتاب على تلميذه هو تكرار عبارة « قال الحكيم » فى ثنائيه ، وأن المجريطى اشتهر باسم « الحكيم » (عمر الدسوقي ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٦٩) . ولكن من المؤكد أن ترديد هذه العبارة لا يجب أن يحمل على أن المجريطى هو المصنوع بوصف الحكيم ، فقد ترددت عبارة « قال الحكيم » و « قال حكيم » فى عدة مواضع فى رسائل اخوان الصفاء نفسها (أنظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٢١١ ، ٢١٨ - الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٥٠ - ١٥٢) .

(٤) يرى البعض أن الخليفة الحكم الثانى (٣٥٠ - ٣٦٦ هـ) أرسل بعض التجار الى المشرق لشراء الكتب ، فعادوا معهم مجموعة كبيرة من الكتب من بينها رسائل اخوان الصفاء (أحمد أمين ، مبادئ الفلسفة ، القاهرة ، ص ٧٤) . بينما يرى القاضى مساعد أن الكرمانى - تلميذ المجريطى ، هو أول من أدخل رسائل اخوان الصفاء الى الأندلس ، وأنه رحل الى ديار الشرق وانتهى منها الى حران من بلاد الجزيرة وعنى هناك بطلب الهندسة والطب ، وعند عودته جلب معه رسائل اخوان الصفاء (مساعد الأندلسى ، التعريف - تطبيقات الألف ، مرجع سابق ، ص ٧٠) وانظر فى نفس المعنى أيضا : عمر فروخ ، ابن باجة والفلسفة المغربية ، بيروت ١٩٥٢ ، ص ١٦ .

(٥) عمر الدسوقي ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٦٧ .

الأولى من إحدى نسخ رسائل اخوان الصفاء ، حيث كتب ما نصه « هذا سفر فيه رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا ، وربما نعتت بالرسالة الجامعة ذات الفوائد النافعة للمجريطى » (١) .

وفى تصورى أنه لما كانت رسائل اخوان الصفاء شئ والرسالة الجامعة شئ آخر فان هذا الخلط الواضح بين الرسائل والرسالة الجامعة والذي ورد على النسخة المشار اليها ، يشكك فى مدى الاستناد عليها كقريئة على تأليف المجريطى للرسالة الجامعة .

ومن المرجح أن المجريطى لم يؤلف قط رسائل اخوان الصفاء ولا الرسالة الجامعة وذلك لعدة اعتبارات لعل أهمها :

١ - تراجع الحكيم المجريطى لا تقدم دليلا ماديا ، ولا حجة عقلية مقنعة ، على أنه وضع رسائل اخوان الصفاء . كما أن المؤرخين الثقات الذين أشاروا الى المجريطى كالتقاضى صاعد الأندلسى وابن أبى أصيبعة والقفطى وابن بشكوك والمقرئ وابن خلدون وغيرهم ، لم ينسبوا اليه تأليف الرسالة الجامعة . ولعل البعض نسبوا للمجريطى هذه الرسائل ، حينما لمحا عبارته - التى أشرنا اليها من قبل - فى كتابه « رتبة الحكيم » ، فى غمرة البحث عن مؤلف رسائل اخوان الصفاء بغير جدوى ، فاعتقدوا أنهم أدركوا غايتهم . ولا شك أن ماورد فى « رتبة الحكيم » لا يعد برهانا قاطعا على تأليف المجريطى لرسائل أو الرسالة الجامعة .

٢ - ان أسلوب الرسالة الجامعة شديد الشبه بأسلوب رسائل اخوان الصفاء ، وكلاهما يختلف تمام الاختلاف عن أسلوب المجريطى فى كتابيه « رتبة الحكيم » و « غاية الحكيم » (٢) .

(١) رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، نسخة خطية ، دار الكتب المصرية ، تحت رقم ٤١ حكمة . ويلاق البعض على رأى القائل بوجود كتاب اسمه رسائل اخوان الصفاء للحكيم المجريطى بقوله « ان صاحبه - أى صاحب هذا الرأى - لم يكلف نفسه مضقة البحث عن اسم الرسالة الحقيقى ، بل اقتصر على ما كتبه الوراقون عليها . ولو حصلحها لأدرك دون كبير عناء أن اسمها الرسالة الجامعة لأن هذا الاسم مذكور غير مرة فى فصولها المختلفة » (جميل صليبا ، الرسالة الجامعة ، مرجع سابق ، الجزء الأول المقدمة ص ٧) .

(٢) من الملاحظ أن أبواب الرسالة هى نفس أبواب الرسائل ، وعدد الرسائل فى الكتابين واحد ، وهى على نمط الرسائل قد تضمنت كثيرا من الآيات القرآنية وصدرت أكثر فصولها بالمباركة الماثورة فى الرسائل « اعلم أيها الأخ البار الرحيم أيده الله وإيالا بروح منه » ، وورد بها عبارات وجمل كثيرة بنفس عبارات وجمل الرسائل بالحرف الواحد وعلى سبيل المثال ص ٩ ، ١٧٣ ، ١٧٥ ، ١٨٢ ، ١٨٥ ، ١٩٤ ، ٢٠٢ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢٣٣ ، ٢٣٧ ، ٢٦٢ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٩٨ ، ٣٠١ ، ٣٠٦ ، ٣٢٥ ، ٣٣١ ، ٣٣٥ ، ٣٤١ ، ٤٩٦ ، ٥٠٦ ، ٥٦٢ ، ٦٤٣ من الرسالة الجامعة .

٣ - ان الرسالة الجامعة ترد القارىء الى رسائل اخوان الصفا . فقد ورد فى الرسالة الجامعة اشارات صريحة الى ذلك ، وعلى سبيل المثال ورد ما نصه « ولذلك شرطنا فى كتبنا وقدمنا فى رسائلنا أنه لا يحل لأحد من أهل الأديان ، أى دين كان ، أن يتهم على هذه الرسالة وأن ينظر فيها ويطلع عليها ، الا بعد ما يرتاض بقراءة ما بين يديها من الرسائل المقدمة عليها لتتهذب نفسه ٠٠٠ فان قراءته للرسائل المتقدمة تكون معينة له على القراءة فى هذه الرسالة » (١) .

كما أن الرسائل أيضا تحيل القارىء الى الرسالة الجامعة . وعلى سبيل المثال ورد فى فهرست الرسائل ما نصه « تم الكلام على الرسائل ، وتليها الرسالة الجامعة لما فى هذه الرسائل المتقدمة كلها ، المشتعلة على حقائق بأسرها . والغرض منها ايضاح حقائق ما أشرنا اليه ونبهنا فى هذه الرسائل عليه ، أشد الايضاح والبيان ، يأتى على ما فيها فتبين حقائقها ومعانيها ٠٠ والرسالة الجامعة من رسائلنا هى منتهى الغرض لما قدمناه ٠٠ » (٢) .

وهذه النصوص وما شابهها تدل على مدى التكامل والتشابه بين الرسائل والرسالة الجامعة ، كما تدل على أن مؤلفها واحد أو جماعة واحدة .

ومن ثم فأننا نميل الى تأييد من ذهبوا الى انكار نسبة الرسائل أو الرسالة الجامعة للمجريطى . ولعل النتائج التى توصلنا اليها بشأن عصر ظهور جماعة اخوان الصفا ، والتى تضمنت ترجيحنا لظهور الجماعة فى أوائل القرن الثالث الهجرى ، تؤكد وجهة نظرنا فى شأن انكار نسبة الرسائل للمجريطى الذى توفى سنة ٣٩٢هـ (٣) أو سنة ٣٩٨هـ (٤) على أكثر تقدير .

ورغم أننا نؤيد عدم نسبة الرسائل أو الرسالة الجامعة للمجريطى ، الا أننا نميل الى القول بأن المجريطى قد ألف رسالة - وليست

(١) الرسالة الجامعة ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٥٢ - ١٥٣ . وأنظر أيضا : ص ٨ ، ٩ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٦٩ ، ٤٢٦ ، ٥٢٧ ، ٦٠٨ .

(٢) الرسائل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٤٢ - ٤٣ .

(٣) فتاوى الشيخ ابن حجر (أنظر : أحمد زكى باشا ، مقدمة الرسائل ، مرجع سابق ، ص ٣١) .

حاجى خليفة ، كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ، مرجع سابق ، المجلد الأول ، ص ٩٠٢ .

(٤) جميل صليبا الرسالة الجامعة ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، المقدمة ، ص ٣ .

الرسالة الجامعة - على غرار رسائل اخوان الصفاء استنادا الى مخطوط يعود للقرن الثامن الهجرى ، اهتدينا اليه بإرشاد استاذنا الدكتور عز الدين فودة ، تضمن نصوصا تكاد تكون طبق الأصل لبعض نصوص الرسائل السابعة والثامنة والتاسعة من رسائل اخوان الصفاء ، وقد وضعت هذه النصوص فى المخطوط بطريقة تؤكد أنها مأخوذة من مختصر لرسائل الاخوان ، وقد أشار المخطوط الى أن أحد هذه النصوص من قول « المجيطى » ومن المرجح أنه تصحيف لاسم المجريطى (١) .

الاتجاه الثالث :

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن رسائل اخوان الصفاء من وضع أحد الأئمة من آل البيت ، أو من وضع الحجاج والدعاة لأحد هؤلاء الأئمة ، فى أواخر القرن الثانى للهجرة وأوائل القرن الثالث الهجرى .

أولا - أشرنا من قبل الى ما ذكره « القفطى » من أن البعض قد نسب الرسائل الى أحد الأئمة ، ولكنهم اختلفوا فى اسم الامام الواضع لها . كما أشرنا الى انكار ابن حجر العسقلانى نسبة الرسائل الى الامام جعفر الصادق (٢) .

وتشير معظم المخطوطات الاسماعيلية الى أن الرسائل من وضع أحد الأئمة فى عصر الخليفة العباسى المأمون . فالداعى السورى « نور الدين أحمد » (٧٤٩ - ٨١٧ هـ) يرى أن واضع الرسائل هو الامام عبد الله ابن محمد بن اسماعيل بن جعفر الملقب « أحمد الوفى » الذى تسلم الدعوة خلال الفترة من ١٩٦ - ٢١٢ هـ (٣) . ويؤيد أغا خان زعيم طائفة

(١) محمد بن منكى ، الأحكام الملوكية والضوابط الناموسية ، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٣ فروسية تيمور ، ص ١٥١ . وقارن هذا النص مع النص الوارد فى الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٢٢ - ٣٢٣ . وقد قمنا بتحقيق النصوص المأثلة فى هذا المخطوط لرسائل الاخوان فى بحث نشر بمجلة كلية الآداب جامعة صنعاء ، العدد الثانى ١٩٧٩ .

(٢) انظر الاتجاه الثانى من هذا المبحث ، ابن حجر العسقلانى ، لسان الميزان ، الجزء الثانى ، مرجع سابق ، ص ٦٣ .

(٣) نور الدين أحمد ، فصول وأخبار ، مخطوط اسماعيل عشر عليه عارف تامر فى بلدة مصياف بسوريا (جميل صليبا ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٤٥٥ - عارف تامر ، حقيقة اخوان الصفاء ، وخلق الوفاء ، مرجع سابق ، ص ١٠ - ١٣) ويرى الداعى أن السبب فى قيام الامام عبد الله بتأليف الرسائل هو أنه « لما علم بما آلت إليه الشريعة فى عهد العباسيين من الانحطاط والضعف ، شرع بتأليف كتاب رسائل اخوان الصفاء وخلق الوفاء ، ووه كتاب وضعه لتأييد الشريعة والحقيقة معا . وقد أمر حدوده الاربية ، الحرم ، وكان مقرهم فى سلمية وهم أقرب الحدود اليه ، أن يكتبوا ما يلقى عليه عليهم ويوصل منه اليهم » . فاختل كل واحد بكتابة ما يشير به عليه من العلوم

الاسماعيلية هذا الرأى ، وينذهب الى أن الامام « وفى أحمد » هو مؤلف الرسائل (١) . والداعى اليمنى « ادريس عماد الدين » (المتوفى سنة ٨٧٢ هـ) ينسب الرسائل الى الامام أحمد بن عبد الله بن محمد بن اسماعيل الملقب « محمد التقى » ، الذى تسلم شئون الدعوة بعد والده أحمد الوفى ، فى الفترة من ٢١٢ - ٢٢٩ هـ (٢) . ولعل هذا الرأى يفسر لنا ماكتب فى آخر رسائل اخوان الصفاء المطبوعة فى الهند من أن المؤلف رجل يدعى « أحمد بن عبد الله » (٣) .

== أو يرسله اليه اذا كان غائبا فى مكان بعيد ، حتى جاء عدد رسائل الكتاب مطابقة لعدد صلوات الرضىة والسنة والنوافل .

(١) جاء فى كتاب أغاخان « نور مبین حیل الله المتین » أن سبب تأليف الرسائل هو أن الناس طلبوا من الامام وفى أحمد أن يعرفهم الفرق بين الدين والفلسفة فالتف الرسائل فى اثني وخمسين رسالة ، وأخفى اسمه لأسباب سياسية ونشره باسم « همایون » وحرفها بالجمل تساوى « وفى أحمد » . وأن المأمون لما اطلع على الرسائل ذهل وأيقن أن مؤلفها لابد وأن يكون أحد الأئمة ، فجد فى البحث عنه . (عمر السموقى ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٧٦ - ٧٨) وتفسير الى أن هناك مراجع كثيرة ذكرت أن حروف اسم « عبد الله بن محمد » أو أحمد الوفى تساوى بحساب الجمل عدد الرسائل ، أى اثني وخمسين (انظر على سبيل المثال : جميل صليبا ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٤٥٦) . وتفسير الى أن كتاب الامام سلطان محمد شاه على الشهير بأغاخان « نور مبین حیل الله المتین » مصنف باللغة الأردية ويقع لى ٦٦٠ صفحة (انظر : مصطفى غالب ، تاريخ الدعوة الاسماعيلية ، مرجع سابق ، ص ٩٥) .

(٢) ادريس عماد الدين ، عيون الأخبار ، المجلد الرابع ، ص ٢٢٩ ، حيث يقول « وقام الامام التقى أحمد بن عبد الله بن محمد بن اسماعيل بعد أبيه بالامامة وبث دعائه فى الآفاق من سلمية ، واتصل به الدعوة ودعوا اليه وهم مخفون لقامه كأمون لاسمه - وكان المأمون حين احتال على « على بن موسى الرضى بن جعفر » ظن أن أمر الله قد اقتطع وحجته عن الأرض قد ارتفعت . . وخشى الامام عليه السلام أن يميل الناس الى ما زخرف المأمون عن شريعة جده ، فالتف رسائل اخوان الصفاء . . فحين وقع عليها الناس رنعت الى المأمون فعلم أنه لم يضع شئنا ، وأن امارته من قطع حيل الامامة لن يكون » . ويقول الداعى ادريس فى موضع آخر « فقام الامام أحمد بن عبد الله صلوات الله عليه . . منشر العلوم ظاهرا وباطنا ، وصنف الرسائل ، وجعلها على العلوم الأربعة ، ثم جعلها ثلاثة وخمسين رسالة شاهنة عليه ودالة عليه ، لأن اسمه بحساب الجمل ثلاثة وخمسون » ويرى الدكتور على سامى النشار أن هذا النص الأخير ورد فى كتاب عيون الأخبار ، بينما يرى عارف تامر أنه منقول من كتاب زهر الممانى للداعى ادريس أيضا (انظر : د . على سامى النشار ، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٣٩٣ - عارف تامر ، حقيقة اخوان الصفاء وخلال الوفاء ، مرجع سابق ، ص ١٧ - ١٨) .

(٣) أحمد زكى باشا مقدمة الرسائل ، طبعة القاهرة ، مرجع سابق ، ص ٣٦ . وينكر زكى باشا وجود كتاب اسمه « عيون الأخبار » لى يدعى ادريس عماد الدين وقد رد على زكى باشا عبد المجيب الجوىزى العربى بأنه يوجد كتاب بهذا الاسم وأن مؤلفه ادريس عماد الدين قد ألف كتبا كثيرة وكل كتبه خطية ، وأن هذا الكتاب يقع لى نسخة ==

أما الداعي الاسماعيلي « ابن حمزة » (المتوفى سنة ٨٣٤ هـ) فيذكر أن الرسائل ظهرت في عهد المأمون (١) ، دون تحديد لاسم الامام الذي وضعها . وبما أن المأمون حكم خلال المدة بين عامي ١٩٨ - ٢١٨ هـ ، فانه يكون قد عاصر الامامين المشار اليهما من أئمة الاسماعيلية في دور النستر ، هما عبد الله « أحمد الوفي » ، الذي باشر الدعوة من ١٩٦ - ٢١٢ هـ ، وولده أحمد بن عبد الله « محمد التقى » ، الذي باشر الدعوة من ٢١٢ - ٢٢٩ هـ (٢) .

ثانياً - يذهب فريق آخر من دعاة الاسماعيلية والباحثين الى القول بأن « الحرم الأربعة » (٣) للامام عبد الله بن محمد بن اسماعيل « أحمد الوفي » هم الذين وضعوا رسائل اخوان الصفاء . فالداعي السوري « أبو المعالي بن زهرة » يقول أن الحرم الأربعة هم عبد الله بن ميمون - قداح الحكمة - وعبد الله بن سعيد بن الحسين وعبد الله بن مبارك وعبد الله

= مجلدات صنفها جميعاً في القرن التاسع الهجري . وقد نقل عبد المحيى من الجزء الرابع من هذا الكتاب أنه لما خشي أحمد بن عبد الله أن يزيغ المسلمون عن الشريعة المحمدية الى علوم الفلاسفة ، ألف رسائل اخوان الصفاء وخلق الوفاء ، وجمع فيها من العلوم والحكمة والمعارف الالهية والفلسفية والشرعية (عبد المحيى الجوزي ، السبل المصلى في تحقيق اسم مصنف رسائل اخوان الصفاء) . وينسب عارف تامر هذه الرسالة الى غلام أحمد القادياني (عارف تامر ، حقيقة اخوان الصفاء وخلق الوفاء ، مرجع سابق ، ص ١٨) أما عمر الدسوقي فيقرر أنه اطلع على هذه الرسالة في مكتبة أحد أصدقائه ، ووجهه قد علق عليها وعلى اسم مؤلفها بقوله : هذا الرجل - أى المؤلف - من أتباع محمد بن اللاهورى تلميذ غلام أحمد القادياني « عمر الدسوقي ، اخوان الصفاء - مرجع سابق ، ص ٧٥ - ٧٦) .

(١) يقول شرف الدين جعفر بن محمد بن حمزة في « الرسالة الموقظة » أن المأمون ما أن هم يرد الناس عن دين محمد وعن الشريعة الاسلامية « حتى أظهر ول الله وابن رسول الله رسائل اخوان الصفاء » وفيها ما تحير فيه جميع العالم من العلوم في كل فن ، والاستشهاد على شريعة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهو آنذاك في كهف التقي مستتر ودعائه الباقون مفرقون لتلك الرسائل في كل شهر وقطر . . فرجع اللحن عما هم به من ذلك « (عارف تامر ، حقيقة اخوان الصفاء وخلق الوفاء ، مرجع سابق ، ص ١٨) .

(٢) أنظر : محمد حسن الأعظمي ، عبقرية الفاطميين - أضواء على الفكر والتاريخ الفاطميين ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ٧٩ .

(٣) الحرم بالترتيب الاسماعيلي هم الدعوة الأربعة الذين يرافقون الامام ، وهم انماؤه والمطلعون على كل أسرار الدعوة ويسمون أيضاً « الأبدال » . وقد أورد اخوان الصفاء حديثاً للرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال : لا يزال في هذه الأمة أربعون رجلاً من الصالحين على ملة إبراهيم الخليل ، عليه السلام . ويرى الاخوان أن من هؤلاء الأربعين رجلاً ، أربعة منهم هم الأبدال ، وانما سمووا بالأبدال لأنهم بدلوا خلقاً بعد خلق وصرفوا تصفية بعد تصفية (الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٧٧) .

ابن حمدان ، وأن هؤلاء الأربعة قد اجتمعوا مع غيرهم وصنفوا رسائل
«خوان الصفاء» ، اثنتين وخمسين رسالة في شتى العلوم والفنون (١) .
ويرى هذا الرأي أيضا القاضي النعمان بن حيوان المغربي (٢) .

وتجدر الإشارة إلى أن حياة هؤلاء الحرم ، لم تحظ بتراجم - في المصادر
التي وقفنا عليها (٣) سوى بنتف متناثرة - باستثناء عبد الله بن ميمون

(١) يقول الداعي أبو المعالي حاتم بن عمران بن زهرة في رسالة الأصول والأحكام
إله لما انتقل محمد بن اسماعيل إلى دار البقاء ، تسلمها - أي الدعوة - ولده المسعود
أحمد الرقي ، وهو أول من ستر نفسه عن الأعداء من أهل عصره المخالفين ، لأن زمانه
كان زمان فجرة ومحنة ، وكان المتفلبون من ولد بني العباس يطلبون من يشار إليهم منهم
حسدا وبغضا لأولياء الله تعالى . فأوجب ذلك الاستتار المعروف للأئمة ، وكنتيت للدعاة
بأسمائهم تقية عليهم مما هم فيه ويليق بهم (أنظر : عارف تامر ، خمس رسائل
اسماعيلية ، بيروت ١٩٥٦ ، رسالة الأصول والأحكام لأبي المعالي حاتم بن زهرة) .
وتجدر الإشارة إلى أن أسماء الأئمة المستورين وردت في بعض المصادر على نحو مختلف .
فبينما تشير المصادر الاسماعيلية إلى أن أبناء محمد بن اسماعيل هم عبد الله (أحمد
الرقي) وأحمد (محمد التقي) والحسين ، يذكر المقرئ أن أبناء محمد (المكتوم)
ابن اسماعيل هم جعفر (المصدق) ثم محمد (الحبيب) ثم عبيد الله المهدي (تلقى الدين
أحمد بن علي المقرئ ، اتعاط الحنفا ٠٠ ، مرجع سابق ، الملحق الرابع بالكتاب ،
ص ١٥) .

(٢) يقول القاضي النعمان بن حيوان المغربي التميمي (الرسالة المذهبة ، ص ٧٢ ،
خمس رسائل اسماعيلية ، عارف تامر ، مرجع سابق) ما نصه : « وسألت عن معنى
قول الصادق صلوات الله عليه : تمام أمرنا بسبعة ثلاثة منا وأربعة من غيرنا ٠٠ فالثلاثة
هو وولده وولد ولده والأربعة الذين هم من غيرنا هم الأحداث والمختلس وأخو المختلس
والقداح ، وهم للمؤمن عليهم السلام . وهؤلاء السبعة هم الذين مهدوا للدولة الفاطمية
وركروا دعائها وعملوا لأجل بنائها ، وهم بالتحقيق الأئمة الثلاثة المستورون عبد الله
وأحمد والحسين ، والحرم الأربعة مؤلفو الرسائل وهم : عبد الله بن حمدان وعبد الله
ابن سعيد وعبد الله بن ميمون وعبد الله بن المبارك » .

(٣) لم نقف في المصادر التي أطلعنا عليها على أي إشارة لعبد الله بن حمدان سوى
ما ذكره القاضي عبد الجبار من أن أبا طاهر القرمطي استعمل على الشرطة عبد الله بن حمدان
(أبو الهيجاء) (عبد الجبار ، تثبيت دلائل النبوة مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٢٨٢) .
وأشار المقرئ إلى شخص يدعى عبد الله بن سعيد ، ولكن لم يذكر أنه كان أحد أخوان
الصفاء ، فقال في مرض حديثه عن أبي الحسن الأشعري « فترك مذهب الاعتزال وسلك
طريق أبي عبد الله بن محمد بن سعيد بن كلاب ، وتسج على قوائمه في الصفات والقدرة
وقال بالفاعل المختار ، وترك القول بالتحسين والتعبيح العقليين وما قيل في مسائل الصلاح
والأصلح . وأثبت أن العقل لا يوجب المعارف قبل الشرع (المقرئ ، الخطط ٠٠ ، مرجع
سابق ، الجزء الرابع ، ص ١٨٤) . ويرى ابن السبكي أن أبا محمد عبد الله بن محمد
ابن سعيد بن كلاب هو عبد الله بن سعيد ، ويقال عبد الله بن محمد أبو محمد ابن كلاب
القطان أحد أئمة المتكلمين . كما ذكر أن وفاة ابن كلاب فيما يظهر بعد الأربعين ومائتين
بقليل ، ونفى ما نسب إليه ابن النديم من أنه كان من أئمة الحشوية . ومن المعلوم أن
أخوان الصفاء حاجموا فرقة الحشوية هذه . والحشوية فرقة إسلامية قالت بالتجسيم

**القداح - لا تشير الى مدى اسهامهم في تأليف الرسائل . ومعظم هذه
الاشارات تدل على أنهم كانوا من الزهاد .**

والتشبية لله (انظر : السبكي طبقات الشافعية الكبرى ، القاهرة ١٣٢٤ ، الجزء الثاني ، ص ٢٥٤ - الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ص ١٠٥ - رسائل اخوان الصفاء الجزء الأول ، ص ٣٧٣) . وقد أشار الشهرستاني الى عبد الله بن سعيد باعتباره أحد الصفاة الذين يشتون صفات الباري سبحانه وتعالى متعلقين بطاهر الكتاب والسنة اذ قال « وكان عبد الله بن سعيد الكلبي وأبو العباس القلانسي والحارث بن أسد الجاسبي أشبههم اتفاقاً وأمتنهم كلاماً - أي الصفاة - (الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٣٢) . وأما عبد الله بن المبارك ، فقال عنه طائش كبرى راده « ومن الأئمة الحنفية ٠٠ عبد الله بن المبارك ، مولد رجل من بني حنظلة أو بني عبد شمس أو بني سعد تميم ولد سنة ثمانى عشرة ومائة أو تسع وعشرين ومائة وكانت أمه خوارزمية وأبوه تركيا وذكر صاحب « حلية الأولياء » أنه ورد على الرشيد من عامل هيت : أنه مات هنا غريب يلجى بعبد الله بن المبارك ، فاجتمع الناس على جنازته . وقال الرشيد لوزيره : يا فضل بن الربيع ، ابدن للناس يمزوتنا فيه ، فتعجب الفضل ، وقال الرشيد ، كان - أي عبد الله بن المبارك - ينشد :

الله يدفع بالسلطان مضلة عن ديننا رحمة منه ورضوانا

لولا الأئمة لم تأمن لنا سبيل وكان أضلعنا نهبا لأقوالا

ومن أين استحق أنه قال : نظرت في أمر الصحابة وأمر ابن المبارك ، فما رأيت لهم فضلا عليه الا بصحبة النبي صلى الله عليه وسلم (أحمد بن مصطفى الشهرستاني بطائش كبرى زاده ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم ، تحقيق كامل البكري وعبد الوهاب أبو النور ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، الجزء الثاني ، ص ٢٤٦ - ٢٤٨) . كما أشار جولدسيهر الى عبد الله بن المبارك بقوله « فإن المحدث الزاهد عبد الله بن المبارك (المتوفى عام ١٨١ هـ - ٧٩٧ م) يوفق بين حديثين متناقضين مقررًا أن أحدهما يفتح الى الخواص والآخر الى العوام » ، كما اعتبره كل من حاجي خليفة والمقرئى والزرقاني أول من قام بتدوين السنن بالمعنى الحقيقي في مرو وخراسان (انظر : جولدسيهر ، العقيدة والعقيدة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٣٥٨ - ٣٥٩ نقلا عن اتحاف السادة المتقين ، القاهرة ١٣١١ هـ الجزء السابع ص ٥٧٢ ، ابن عبد البر ، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء - مالك والشافعي وأبي حنيفة ، مكتبة القدس ، القاهرة ١٣٥٠ هـ ، ص ١٣٣-١٣٣ - حاجي خليفة ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٨٠ - المقرئى ، الخطوط ، مرجع سابق ، ص ١٤٣ - ١٤٤ - محمد الزرقاني شرح الزرقاني على موطأ الامام مالك ، القاهرة ، الجزء الأول ، ص ٩ - ١٠) . كما أطلق على الفرقة الغالية من الاسماعيلية التي آمنت بحق محمد بن اسماعيل بن جعفر في الامامة بعد جده لقب « المباركية » نسبة الى عظيم منهم يسمى المبارك . ويؤيد النوبختي هذا الرأي . كما يرى البعض أن المبارك كان لها يكنى به الامام اسماعيل بن جعفر الصادق (انظر : أبو سعيد لقمان الحميري ، الحور العين ، مرجع سابق ، ص ١٦٢ - النوبختي ، فرق الشيعة ، تصحيح محمد صادق آل بحر العلوم ، المطبعة الحيدرية ، النجف ١٩٢٦ ، ص ٦٨ ، ٢٧ -

Ivanow, The rise of the Fatimids, Culcutta 1942, pp. (128-180).

وليفما يتعلق بعبد الله بن ميمون القداح ، فقد بلغ الاختلاف حول حقيقة شخصيته درجة أشد من الاختلاف حول حقيقة شخصية عبد الله بن سبأ (يمكن الرجوع لتفاصيل عن الاختلاف في شخصية عبد الله بن سبأ وهل هو شخصية حقيقية أم شخصية وهمية ،

رأينا في أشخاص الإخوان : يمكن تلخيص الآراء التي قيلت في شأن أشخاص جماعة اخوان الصفاء فيما يلي :

أم هل هو عماد بن ياسر، في : د. على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام = مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٢٣ - ٣٢ - د. محمود قاسم ، دراسات في الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٢١٤ - ٢٣١) . ويرى البعض أن « ميمون » و « القداح » كانا لقبين للإمام محمد بن اسماعيل (عارف تاجر ، الإمامة في الإسلام ، مرجع سابق ص ١٨١) ويرى Mamour أن الإمام محمد المكنوم قد التحل لقب القداح وامتهن هذه القداحة ليعتق رآها ويكون أكثر اتصالا بأكبر عدد ممكن من الناس . ويخالفه في هذا H.A.R. Gibb ورنارد لويس ، إذ يؤكدان أن القداح شخصية حقيقية Lewis, B., The origins of Ismailism, Cambridge 1940, pp. 45-67). وقال صاحب كتاب الروضتين في أخبار الدولتين أن الفاطميين - هم بنو عبيد وكان عبيد هذا من نسل القداح الملقب المجوسي . ويروي ابن النديم وكان ممن واطا عبد الله بن ميمون القداح على أمره رجل يعرف بمحمد بن الحسين ويلقب بزيدان . وكان هذا الرجل متفلسفا حاذقا بعلم النجوم شعوبيا . يزعم أنه وجد في الحكم النجومى انتقال دولة الإسلام الى دولة الفرس ودينهم الذي هو المجوسية (ابن النديم ، الفهرست ، مرجع سابق ، ص ١٨٨) . وقد عرض ايفانوف لتاريخ عبد الله بن ميمون القداح وإبيه ، واتجه الى كتب الحديث وطبقات المحدثين يستعين بها ، فوجد في الكتب ذكرا لميمون القداح الكوفي المخزومي ، وتجمع هذه الكتب على أنه كان تلميذا ورعا متقشفا ، وكذلك قالت عن ابنه عبد الله بن ميمون . حتى كتب أهل السنة فلم تذكر أن ميمونا أو ولده كان ملحدًا . وقد تتبع ايفانوف تاريخ الرواية القائلة بأن القداح هو رأس أسرة الخلفاء الفاطميين ، فوجد أن أول القائلين بها هو أبو عبد الله بن محمد بن رزام الطائي في القرن الرابع الهجري . وينتهي الى أن هذه القصة لم تكن سوى أسطورة تمت واستفحلت واتخذت هلمنا للدعوة والحركة الشيعية ، وأن عبد الله هذا لم يكن سوى رمز للإمامة الاسماعيلية . وأن هذه الدعوة شوهت على أيدي خصوم الفاطميين ، وادخلت فيها لمصوص وآراء زائفة لم تظهر الا بعد قيام الدولة الفاطمية بنحو مائة عام

(Ivanov, The rise of Fatimids op. cit., pp. 172.

ويرى الجبلاي أن عبد الله بن ميمون كان يروي أحاديث عن جعفر الصادق (الجبلاي ، توفيق التطبقي في اثبات أن الشيخ الرئيس من الامامية الاثني عشرية ، تقديم وتحقيق وتعليق د. محمد مصطفى حلي ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٥٤ ، الطبعة الاولى ، ص ٤٧) . أما البغدادي فيذكر أن غرض الباطنية المعصوة الى دين المجوس بالتأويلات التي يتناولون عليها القرآن والسنة واستدلوا على ذلك بأن زعيمهم الاول ميمون ابن ديصان كان مجوسيا من بنى الأهواز ، ودعا ابنه عبد الله بن ميمون الناس الى دين أبيه (البغدادي ، الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية منهم ، طبع وتعليق محمد بدر ، مطبعة انصار ، مصر ١٩١٠ ، ص ٢٧٧) . ويمكن الرجوع لتفاصيل الروايات المختلفة حول نسب الفاطميين في : رشاد الامام ، عبد الله المهدي والنسب الفاطمي ، المجلة التولوسية للمعلوم الاجتماعية ، السنة الثانية عشر ١٩٧٥ ، تونس ، ص ٥٥ - ٩٧ . وانظر رأي القاضي عبد الجبار المعتزل في أن عبيد الله المهدي ليس هو ابن الحسين بن محمد بن احمد . ابن عبد الله بن ميمون القداح بن ديصان بن سميعة الغضبان الغرمي ، بل هو ابن زوجة . له من رجل يهودي كان يعمل حدادا بسلية بالشام (عبد الجبار بن احمد ، تثبيت دلائل النبوة ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٥٩٧ - ٦٦١) .

١ - أن واضعي الرسائل في القرن الرابع الهجري هم زيد بن رفاعه ،
وأبو سليمان محمد بن مشير (معشر) البستي المعروف بالمقدسي ،
وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني وأبو أحمد المهرجاني أو
النهرجوري ، والعوفي وأبي محمد بن أبي البغل .

٢ - أن الحكيم المجريطي هو الذي وضع رسائل أخوان الصفاء أو الرسالة
الجامعة .

٣ - أن أحد الأئمة من آل البيت في العصر العباسي الأول هو الذي وضع
هذه الرسائل ، مع عدم الاتفاق حول الامام الواضع لها .

٤ - أن الحرم الأربعة للامام أحمد الوفي هم الذين وضعوا الرسائل .
وهؤلاء الحرم هم عبد الله بن المبارك ، وعبد الله بن سعيد ، وعبد الله
ابن حمدان ، وعبد الله بن ميمون القداح .

وإذا كانت المصادر التاريخية لا تكفي لترجيح أحد هذه الآراء على
غيرها ، فقد ترتب على ذلك تضارب آراء الباحثين من جهة ، ومن جهة أخرى
ظهرت محاولات توفيقية بين الآراء المختلفة مما أدى الى زيادة اللبس
والغموض حول هذا الموضوع .

ومن بين هذه المحاولات التوفيقية ، ما أشار اليه أحد الباحثين من
أن الامام عبد الله بن محمد بن اسماعيل هو الذي ألف رسائل اخوان
الصفاء ، وإلى ولده أحمد بن عبد الله تنسب الرسالة الجامعة ، وإلى أخيه
الحسين بن أحمد تنسب جامعة الجامعة التي هي تلخيص للرسالة الجامعة (١) .
وفي موضع آخر يقرر الباحث أن عبد الله بن محمد مات قبل أن تتم
الرسائل ، فجاء ولده أحمد بعد وفاته وأتمها مع الدعوة ، وأن هؤلاء الدعوة
أو الحرم في عصر ستر الأئمة « هم واضعو رسائل اخوان الصفاء وخلان
الوفاء » (٢) .

فإذا علمنا أن عبد الله بن المبارك - أحد الحرم الأربعة - توفي عام
١٨١ هـ أو عام ١٨٢ هـ على أكثر تقدير (٣) ، فإنه من المستحيل أن يكون
قد ساهم في وضع الرسائل وذلك إذا ما سلمنا بظهور الرسائل في عهد
الامام عبد الله بن محمد الذي ولد عام ١٧٩ هـ وتسلم شئون الدعوة عام
١٩٦ هـ (٤) .

(١) عارف تامر ، الإمامة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٣٨ ، ١٨٢ - ١٨٣ .

(٢) عارف تامر ، حقيقة اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، مرجع سابق ، هامش ص ١٨ .

(٣) ابن عبد البر ، الانتقاء ، مرجع سابق ، ص ١٣٢ .

حاجي حايمة ، كشف الظنون ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٨٠ .

(٤) يرى عارف تامر أن الامام عبد الله بن محمد تسلم شئون الدعوة عام ١٩٣ هـ .

عارف تامر ، الإمامة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٨٣ .

وقد وقع بعض الباحثين فريسة لهذا التضارب بين المصادر . فذكر بعضهم ما نصه « وقال آخرون ان الرسائل من تأليف الحكيم المجريطي . . وقال آخرون بل الرسائل من وضع جعفر الصادق ، ونسبها بعضهم الى مسلمة بن قاسم الأندلسي » (١). وهكذا لم يتبين لهؤلاء الباحثين أن مسلمة ابن قاسم الأندلسي هو نفسه الحكيم المجريطي . وقد وقع هذا البعض في خطأ آخر حينما ذكروا أن زيد بن رفاعه ، ورفاقه الذين ذكرهم أبو حيان التوحيدي ، هم الذين وضعوا الرسائل بإيعاز من أحمد بن عبد الله ، رغم أن زيدا بن رفاعه وصاحبه عاشوا في الربع الأخير من القرن الرابع الهجري ، في حين أن أحمد بن عبد الله عاش في الربع الأول من القرن الثالث الهجري ، وأن الفارق الزمني بينه وبين أولئك لا يقل عن قرن من الزمان بأي حال من الأحوال .

وفي تصوري أن الاحتمال السابق الإشارة إليه ، وهو أن رسائل اخوان الصفا قد ظهرت على مراحل ، قد يقدم لنا التوفيق الملائم بين كافة الآراء السابقة . وفي إطار هذا الاحتمال يمكن القول بأن جماعة اخوان الصفا قد ضمت كل أو معظم أولئك الذين قيل أنهم كانوا أعضاء في الجماعة أو ساهموا في وضع رسائلها ، وذلك ابتداء من عبد الله بن المبارك (المتوفى عام ١٨١ أو ١٨٢ هـ) الى الامام عبد الله بن محمد (المتوفى ٢١٢ هـ) الى الامام أحمد بن عبد الله (المتوفى ٢٢٩ هـ) الى عبد الله بن سعيد (المتوفى بعد عام ٢٤٠ هـ بقليل) (٢) الى زيد بن رفاعه وجماعته في الربع الأخير من القرن الرابع الهجري ، الى المجريطي (المتوفى ٣٩٥ أو ٣٩٨ هـ) .

ولعل هذا الاحتمال يوفق لنا أيضا بين الرأي القائل بقياس أحد الأئمة أو أحد الحرم الأربعة أو كلهم بتأليف الرسائل في أوائل القرن الثالث الهجري ، وبين الرأي القائل بأن اخوان الصفا أخذوا في فلسفتهم من أحد تلاميذ الكلبي ، وهو المنجم أبو معشر (المتوفى عام ٢٧٢ هـ / ٨٨٥ م) (٣) وأن الترجمة اللاتينية التي كتبت في القرون الوسطى للرسالة الثالثة عشرة تدل على أنها من تأليف أحد تلاميذ الكلبي يدعى

(١) حنا الفاشوري وخلييل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، مرجع سابق ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

(٢) السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٢٥٤ .
(٣) ورد ذكر أبو معشر في رسائل اخوان الصفا ، إذ جاء في رسالة السحر والعزائم « ثم قد حكى ابن معشر جعفر بن محمد المنجم قال في كتاب مذكرته لشارب ابن بحر حدثني محمد بن موسى أنس الخوارزمي قال : حدثني يحيى بن منصور المنجم قال : وصلت أنا وجماعة من المنجمين الى المأمون . . الخ » (الرسائل الجزء الرابع ، ص ٢٨٨ - ٢٨٩) .

محمد (١) وبين الرأي القائل بظهور الرسائل في عهد الدولة البويهية ، وبين رأى أبى حيان التوحيدى ، وبين رأى القائل بأن المجريطى هو مؤلف الرسالة الجامعة .

ولكن يبدو من المقارنة بين آراء الاخوان كما وردت فى الرسائل ، وبين آراء الجماعات المتأخرة منها ، أن هذه الجماعات ، أمثال جماعة الزنجاني وزيد بن رفاعه وغيرهم ممن أشار اليهم أبو حيان التوحيدى والقاضى عبد الجبار ، قد اتجهت اتجاهات أكثر تطرفا من أعضاء الجماعة المتقدمين . فعلى سبيل المثال لا نلمح فى الرسائل ما يشير صراحة الى تفضيل الفلسفة على الشريعة ، ولا نلمح هجوما صريحا على الخلفاء الراشدين (٢) وهذا عدة دأب الجمعيات السرية يزداد تطرفها وتحللها بتعاقب أجيال المنضوين تحتها ، أو بالارتقاء فى مراتب الدعوة السرية الباطنية التى تبدأ مراتبها بالاعتدال وتنتهى بالتطرف .

De Boer, Kindi, Encyclopedie de l'Islam p. 453.

(١)

(٢) فبينما نرى الاخوان يفرون فى رسالتهم أن العلوم الشرعية هي « التى وضعت لطلب النجاة وطلب الآخرة » الجزء الأول ، ص ٢٦٧ (نرى المقدسى يؤثر الفلسفة على الشريعة حيث يقول « الشريعة طب المرضى ، والفلسفة طب الأصحاء » . والأولياء يطلبون للمرضى حتى لا يتزايد مرضهم ، وحتى يزول المرض بالمعافاة فقط . وأما الفلاسفة فالهم يحفظون الصحة على أصحابها ، حتى لا يمتريهم مرض أصلا . فبين مدير المريض وبين مدير الصحيح فرق ظاهر وأمر مكشوف ، لأن غاية تدبير المريض أن ينتقل به الى الصحة ، هذا اذا كان الدواء ناجحا ، والطبيب قابلا ، والطبيب ناصحا . وغاية تدبير الصحيح أن يحفظ الصحة ، وإذا حفظ الصحة فقد أفاده . كسب الفضائل وفرغ لها وعرضه لاقتنائها . فليست تلك الفضائل من جنس هذه الفضائل . » (أبو حيان التوحيدى ، الامتاع ونزائسة ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ١١ - ١٢) ويقول القاضى عبد الجبار عن الزنجاني وجماعته « ومن عجيب الأمور أن أصحاب الزنجاني القاضى قد كسروا بالتحقيق وهم من عداوة النبي (صلعم) والطمع عليه وإخراج الناس من دينه بكل حيلة ، اذا أوردوا التشفى منه قالوا لنا الآن انحل أمره وبطل دينه وأوردوا ما قد ظهر من تعطيل الحدود وأخذ المكوس وارتكاب المحرمات وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . » (عبد الجبار بن أحمد ، تثبيت دلائل النبوة ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٣٥٥ ، ٦٠٩)

المبحث الخامس

رسائل اخوان الصفاء

وكما اختلف الباحثون حول عصر جماعة اخوان الصفاء • وزمائها
ومكانها ، اختلفوا أيضا حول رسائل اخوان الصفاء من حيث عددها
ومشتملاتها •

اولا : الاختلاف حول عدد الرسائل :

اختلف اخوان الصفاء أنفسهم في عدد رسائلهم • فيذكرون في
فهرس رسائلهم أن عددها « اثنتان وخمسون رسالة في فنون العلم
وغرائب الحكم وطرائف الآداب وحقائق المعاني » (١) • ويذكرون في
موضع آخر انها « اثنتان وخمسون رسالة ، ورسالة ، في تهذيب النفوس
واصلاح الأخلاق » (٢) • وفي موضع ثالث يتحدث الاخوان عن الأفكار
الفلسفية التي أوجزوها في الرسائل في « اثنتين وخمسين رسالة » (٣) •

وفي موضع أخرى من الرسائل يشير الاخوان الى أن عددها
احدى وخمسون رسالة فقد ورد ذلك في رسالة « أجناس العلوم
 وأنواعها » (٤) • كما جاء في الرسالة العاشرة من الرسائل الناموسية
الالهية أن عدد الرسائل احدى وخمسون رسالة « في غرائب العلوم

(١) الرسائل - الجزء الأول ، ص ٢١ •

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٣ • وقد تصور البعض أن عبارة « في تهذيب النفوس »
عائدة على « رسالة » فملوا رسائل الاخوان ثلاثة وخمسين رسالة (الأب يوحنا الفاضل ،
اخوان الصفاء مرجع سابق ، ص ٧) ولكن في تصوري أنها تعنى الرسالة الجامعة
لاخوان الصفاء لأن الرسالة الجامعة يعتبرها الاخوان خارجة من جملة الرسائل (انظر :
الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٤٤ ، ٤٦ - الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٥٠) •

(٣) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٧٧ •

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٨٢ •

وطرائف الآداب وتهذيب النفس واصلاح الأخلاق » (١) . كما ورد في الرسالة الحادية عشرة من العلوم الناموسية « ذكرنا في خمسين رسالة تقدمت لنا قبل هذه الرسالة فنون العلم وغرائب الحكمة ... وهذه الرسالة هي آخر الرسائل من القسم الرابع وهي الحادية والخمسون » (٢) .

وقد اختلف المؤرخون والباحثون حول الرسائل أيضا ، فالتوحيدي وقد نقل عنه كثير من الباحثين والمؤرخين ، ذكر أن جماعة زيد بن رفاعه « صنّفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علميها وعمليها ، وأفردوا لها فهرسا وسموها رسائل اخوان الصفاء » (٣) .

ويقول القفطي أن الرسائل « عدتها احدى وخمسون مقالة ، خمسون منها في خمسين نوعا من الحكمة ، ومقالة حادية وخمسون جامعة لأنواع المقالات على طريق الاختصار والايجاز » (٤) .

وذكر الداعي ابن زهرة أن رسائل اخوان الصفاء « رسائل طويلة في شتى العلوم والفنون عددها اثنتان وخمسون رسالة » (٥) .

وهذا الاضطراب في عدد الرسائل ربما يعود أساسا الى اختلاف مخطوطات الرسائل نفسها والتي طبع بعضها فيما بعد (٦) . حيث تفيد طبعت ليبزج عام ١٨٨٣ م بأن عدد الرسائل خمسون رسالة . أما طبعات بومباي ١٨٨٦ م والقاهرة ١٩٢٨ م بيروت ١٩٥٧ فتفيد كلها بأن عدد الرسائل اثنتان وخمسون رسالة .

ورغم أن رسائل اخوان الصفاء ما زالت في حاجة الى تحقيق علمي جديد ودقيق الا أننا نرجح أن عدد الرسائل هو اثنتان وخمسون رسالة . ولعل من أهم الأسباب التي دفعتنا الى هذا الترجيح هو الاتفاق التام بين عدد الرسائل وأسمائها وترتيبها في كل من الرسائل والرسالة الجامعة (٧) .

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٨٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٨٣ ، ٢٨٤ .

(٣) أبو حيان التوحيدي . الامناع والمؤانسة ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٥ .

(٤) القفطي ، انباء العلماء بأخبار الحكماء ، مرجع سابق ، ص ٥٨ .

(٥) أنظر : رسالة الاصول والاحكام لابن زهرة التي نشرها عارف تامر في كتابه :

خمسة رسائل اسماعيلية ، دار الانصاف ، بيروت .

(٦) طبعت رسائل اخوان الصفاء عدة طبعات ، فهناك طبعة ديتريشي في ليبزج

سنة ١٨٨٣ م ، وطبعة بومباي ١٣٠٣ هـ ، وفي مصر ١٣٠٦ هـ ، ومنها نسخة خطية في

دار الكتب المصرية ، رقد ترجمت الى اللغة الهندستانية ، وطبعت في لندن سنة ١٨٦١ م

(أنظر : حوحي زيدان ، تاريخ آداب اللغة العربية دار الهلال ، القاهرة ، الجزء الثاني ،

ص ٣٩٤) علاوة على طبعة بيروت ١٩٥٧ التي استخدمناها في البحث بصورة رئيسية .

(٧) لم يشهد عن الترتيب بين الرسائل والرسالة الجامعة سوى الرسالتين الرابعة

والخامسة ، حيث ان الرسالة الرابعة في الرسائل وردت الخامسة في الرسالة الجامعة =

ثانيا - الاختلاف حول الرسالة الجامعة :

تعرضنا عند دراستنا لأشخاص جماعة اخوان الصفاء (١) ، للرأى القائل بنسبة الرسالة الجامعة للحكيم المجريطى ، ورجحنا استبعاد هذا الفرضى . ولكن بعض الباحثين يرون أن الكتاب الذى نشره المجمع العلمى العربى بدمشق عام ١٩٤٨ م باسم « الرسالة الجامعة » ، ليس هو الرسالة الجامعة لأخوان الصفاء كما رجح الناشئ ، بل هو للحكيم المجريطى ، وأن المجريطى حاول أن يقلد فيه أسلوب رسائل اخوان الصفاء ، وأن هناك فرقا ظاهرا بين الأسلوبين ، وأن الرسالة الجامعة هذه لاتعدو كونها ملخصا لرسائل . ولعل المجريطى أعطى رسالته هذه صفة « الجامعة » باعتبارها جامعة لخلاصة الرسائل ومن ثم التبست بالرسالة الجامعة التى نوه عنها الاخوان (٢) .

وعندنا أن الأرجح هو ان الرسالة الجامعة التى نشرت هى التى أشار إليها اخوان الصفاء . فبالإضافة الى المبررات التى أوردناها فى البحث الثانى فى هذا الصدد ، نانه لا يوجد فرق ظاهر بين أسلوب الرسائل وأسلوب الرسالة الجامعة . والأهم من تماثل الأسلوب فى سهولته ورقته . للدلالة على أن الرسائل والرسالة الجامعة من تأليف اخوان الصفاء ، هو ذلك التكامل بين الرسائل والرسالة الجامعة . وإذا كان البعض (٣) قد لاحظ أن الرسائل كانت فى بعض المسائل أكثر غموضا وإبهاما من مسائل أخرى وبصفة خاصة فى مسألة الإمامة ، الا أننا لاحظنا أن الرسالة الجامعة كانت أقل غموضا من الرسائل فى هذه المسائل ، بل كانت توضح مثل هذه الأمور تأكيداً لما ذكره الاخوان فى رسائلهم عن الرسالة الجامعة بأن الفرضى منها « هو ايضاح حقائق ما أشرنا اليه ، ونبهنا فى هذه الرسائل عليه ، أشد الايضاح » ، البيان ، يأتى على ما فيها فتبين حقائقها ومعانيها ملخصة مستوفاة (٤) .

= وبالعكس ، رغم أن ترتيب الرسائل فى الرسالة الجامعة هو نفس الترتيب الوارد فى فهرست الرسائل (انظر : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٣) . كما وزدت الرسالة الرابعة من الرسائل التاموسية « فى عشرة اخوان الصفاء » و«خلان الوفاء » فى نهاية الرسالة الجامعة فأصبح ترتيبها الحادية عشرة .

(١) انظر الفصل الثانى - من الباب الأول من هذا البحث .

(٢) كمال اليازجى وأنطون غطاس كرم ، أعلام الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص ٤٩٠ - ٤٩١ .

Yves Marquet, Imamat, Resurrection et Hierarchy Selon, Les (٣) .
Ikwan AL-Safa, Revue Des Etuds Ismaïliques, Année 1962, Tome 30.
Cahier 1, Paris 1963, p. 49.

(٤) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٤٢ - ٤٣ .

ومن ثم فالرسالة الجامعة لا تلخص الرسائل فحسب ، بل تكملها أيضا (١) . ولهذا ذكر الاخوان الرسالة الجامعة في رسائلهم بأنها الرسالة التي ستجيب ما في الرسائل كلها ، وأنها ستشتمل على حقائق هذه الرسائل بأسرها ، وأنه لا بد لمن يريد أن يقف على حقائق الرسالة الجامعة أن يقرأ الرسائل كلها ، لأن الرسائل ما هي الا مقدمات ومداخل للرسالة الجامعة ، وأن هذه الرسالة « هي منتهى الغرض لما قدمناه ، وأقصى المدي ونهاية القصد ، وغاية المراد » (٢) .

ثالثا - الاختلاف حول رسالة « جامعة الجامعة » :

تم حديثا تحقيق رسالة باسم « جامعة الجامعة » ، واعتمد المحقق على ثلاثة مخطوطات (٣) . وقد جاء في صدر هذه الرسالة « هذه رسالة جامعة

(١) سوف تتضح لنا هذه الفكرة بجلء خلال النصول القادمة . ولكن نورد هنا متالا على أن الرسالة الجامعة مكتملة وموضحة لما في الرسائل في بعض الامور . فقد ورد في الرسالة التاسعة من الرسائل الناموسية « هي كيفية أنواع السياسات وكيفية ما نصه » يصعب السلوك فيه - أى طريق أهل الحق - والقصد لديه الا على أصحاب اقتفاء الآثار الخفية بمعرفة سبقت عندهم بها ، وعلامات وصفت لهم وخفيت على الذين يريدون اطفاء نور الله بدهابها وإزالتها ، لتلا ترفع حجة الله من أرضه وتنمحي آثار حكمته (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٥٢) ومن يدقق النظر في هذا النص يلمح فيه إشارة خفية لامام الزمان الذي لا تغلو منه الأرض والذي هو حجة الله على خلقه . وفي الرسالة الجامعة تبدو هذه الفكرة « أمام الزمان » أقل غموضا . فقد جاء في رسالة « في كيفية السياسات وأنواعها وكيفية ومراتب المسؤولين وصفات المديرين لما في العالم » وهي الرسالة الثامنة من الرسائل الناموسية الالهية من الرسالة الجامعة ، ما نصه « واعلم يا اخي أيديك الله وإيانا بروح منه ، أن من قام في العالم باسم الله عز وجل ، ونهيه ومراوده ، من عباده ، وبلغهم رسالاته ، وصدق عنه في مقالاته فهو وجهه ولسانه ويده وعينه في عالمه الأرضي وخلقه البشري ، اذ كان هو المؤيد له بذلك ، من قوته ومشيئته . ومن خائف أمر هذا الشخص ، وتكبر عليه ، وطلبه بالكر والخديعة والرياء والتفاق والمعيان والشقاق وإظهار المحبة له في ظاهر ما يبديه ، واضماره خلافها فيما يخفيه ، كما قال الله عز وجل « وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا منكم انما نحن مستهزون » (قرآن كريم ، سورة البقرة ، آية ١٤) فلا شك أن هؤلاء هم الذين يريدون اطفاء نور الله . وهم جنود إبليس وشيله ورجله ، وإبليس كل من أخذ غير حق ، واستكبر على رئيس زمانه ووقته ، وخالف أمره (الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٨٣ - ٣٨٥) .

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٤٢ - ٤٣ ، وجاء في موضع آخر من الرسائل قول الاخوان وقد لخصنا ما أوردناه في رسائلنا الأحدثي والخسين ، في رسالة مفردة عن الرسائل ، سميناها « الجامعة » ، وهي خارجة من جملة الرسائل أوردنا فيها بيان ما أخبرناه في غيرها بأخص ما أمكننا منه (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٥٠) . (٣) حارف نامر ، جامعة الجامعة ، دار النشر للجامعيين ، بيروت ١٩٥٩ والمخطوطات الثلاث هي مخطوطة قد موسى ومخطوطة مصياف ومخطوطة سلمية (نفس المرجع ص ٥٨)

الجامعة أو زبدة رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، صلوات الله عليهم ، (١) • كما جاء في الفصل العاشر أن « هذه الرسالة جامعة للجامعة » (٢) • كما جاء في آخرها « تمت رسالة جامعة الجامعة أو زبدة اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، ذوى البصائر وأهل السرائر وأولو النهى وأصحاب الحمد بحمد الله وعونه » (٣) •

وقد أشار الأستاذ جميل صليبا محقق « الرسالة الجامعة » الى رسالة باسم « جامعة الجامعة » وجدها محفوظة في مكتبة أحد أمراء الاسماعيلية بالسليمية يرجع تاريخ نسخها الى عام ١٢٤١ هـ ، وقد قال عنها أنها « فصول مختصرة من الرسالة الجامعة » وقد جاء في أولها أنها « رسالة مجموعة من زبد رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء صلوات الله عليهم » ، وجاء في آخرها « تمت رسالة جامعة الجامعة التي هي مختصرة من رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، ذوى السرائر وأهل البصائر بحمد الله وعونه » (٤) •

ونرى أنه لا يستفاد مما أوردته هذه المصادر أن رسالة جامعة الجامعة هذه من وضع اخوان الصفاء • اذ من الواضح أنها لا تعدو كونها - في رأى واضعيها - عرضا لزبدة رسائل اخوان الصفاء • ولم يرد ذكر لرسالة بهذا الاسم أو المضمون سواء في الرسائل أو في الرسالة الجامعة • ولم تطالعنا مصادرنا في البحث على أنها نسبت لـ اخوان الصفاء ، اللهم الا ما ذكره عارف تامر من أن الامام الحسين بن أحمد بن عبد الله ابن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق - الذي ولد في مصيف سنة ٢١٩ هـ - هو الذي لخص الرسالة الجامعة في رسالة موجزة سماها جامعة الجامعة ، (٥) •

رابعا - مشتبهات رسائل اخوان الصفاء :

كان بديها أن ينظر اخوان الصفاء في تصنيف العلوم بحكم نزعتهم الفلسفية التي تهدف الى الاحاطة بجميع المعارف ، ومحاولة ردها الى محور واحد تتفرع عنه ، والى غاية واحدة تتجه اليها ، سواء كان هذا المحور هو الكون أو الانسان ، وبحكم نزعتهم السياسية التي تهدف الى تصنيف العلوم وترتيبها بطريقة تتفق مع اتجاهاتهم للتنشئة السياسي لأعضاء جماعتهم •

(١) انرجع السابق ، ص ٥٩ •

(٢) المرجع السابق ، ص ٨٥ •

(٣) المرجع السابق ، ص ٢١٣ •

(٤) جميل صليبا ، الرسالة الجامعة ، مرجع سابق ، الجزء الاول ، المقدمة ،

ص ١٧ •

(٥) عارف تامر الامامة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٨٢ - ١٨٣ •

لذلك نرى اخوان الصفاء قد عقدوا فصلا للبحث « فى أجناس للعلوم » (١) ذكروا فيه أن العلوم التى يتعاطاها البشر ثلاثة أجناس هى :

١ - العلوم الرياضية :

وهى علم الآداب التى وضع أكثرها لطلب المعاش وصلاح أمر الحياة الدنيا - وهى تسعة أنواع: علم الكتابة والقراءة ، وعلم اللغة والنحو ، وعلم الحساب والمعاملات ، وعلم الشعر والعروض ، وعلم الزجر والقال وما يشاكله ، وعلم السحر والعزائم والكيمياء والحيل وما شاكلها ، وعلم الحرف والصنائع ، وعلم البيع والشراء والتجارات والحرف والنسل ، وعلم السير والأخبار .

٢ - العلوم الشرعية الوضعية :

وهى التى وضعت لطلب النفوس وطلب الآخرة . وهى ستة أنواع : علم التنزيل والمشتغلون به هم القراء والحفظة ، وعلم التأويل (٢) والمشتغلون به هم الأئمة وخلفاء الأنبياء ، وعلم الروايات والأخبار والقائمون به هم أصحاب الحديث وعلم الفقه والسنن والأحكام وعلماءهم هم الفقهاء ، وعلم التذكار والمواعظ والزهد والتصوف وأهله هم العباد والزهاد والرهبان ومن شاكلهم ، وعلم تأويل المنامات وأصحابه هم المعبرون .

٣ - العلوم الفلسفية الحقيقية :

لما كانت الفلسفة فى نظر الاخوان « أولها محبة العلوم ، وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الانسانية ، وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم » (٣) ، كانت العلوم الفلسفية تضم كافة العلوم التى تؤدى الى تحقيق أو تأكيد هذا المفهوم . والعلوم الفلسفية الحقيقية فى نظر الاخوان أربعة أنواع :

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٦٦ - ٢٧٥ . وقد ورد هذا الفصل مختصرا وذلك ينقل فقرات كاملة من صفحات مختلفة من هذا الفصل فى مخطوط ابن منكل «الأحكام الملوكية والضوابط الناموسية» وقد وردت فى المخطوط فى البابين الثالث والتسعين والسابع والتسعين . قارن النص مع ما ورد بالرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٦٧ .

(٢) يلاحظ أن الاخوان يبتئون أفكارهم الخاصة وفلسفتهم المذهبية فى الموضوعات المجردة مثل موضوع تصنيف العلوم هذا . فهم كشيعة اسماعيلية - كما سيوضح لنا فيما بعد - يعتبرون أن تأويل الشريعة لا يحق الا للأئمة وخلفاء الأنبياء فقط وليس لأى فرد آخر أن يجتهد برأيه فى أمور الشريعة .

(٣) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٤٨ - ٤٩ .

(أ) الرياضيات : وتشمل العدد والهندسة والنجوم والموسيقى (١) .

(ب) المنطقيات : وهى معرفة صناعة الشعر والخطب والجدل والبرهان ، ومعرفة صناعة المغالطين فى المناظرة والجدل . ويسبق هذا المعرفة بعلم المدخل الى صناعة المنطق « ايساغوجى » والمقالات « قاطيغورياس » ، والعبارة « بارمينياس » ، وتركيب الألفاظ « أنوليپتیکا الأولى » (٢) ، والبرهان « أنوليپتیکا الثانية » .

(ج) الطبيعيات : وتشمل علم المبادئ الجسمانية ، وعلم السماء والعالم وعلم الكون والفساد ، وعلم حوادث الجو ، وعلم المعادن ، وعلم النبات ، وعلم الحيوان (٣) .

(د) الالهيات : وهى علم معرفة البارى جل جلاله ، وعلم الروحانيات وعلم النفسانيات ، وعلم السياسة ، وعلم المعاد .

ويرى الاخوان أنه لابد من التدرج فى النظر فى هذه العلوم .
وأول ما ينظر فيها الرياضيات ، ثم المنطقيات ، ثم الطبيعيات ، ثم الالهيات .

(١) يميز الاخوان بين الرياضيات كنوع من أنواع العلوم الفلسفية وبين العلوم الرياضية ، التى أشاروا اليها من قبل والتى وضعت لطلب الماشى وصلاح الاحوال فى الدنيا . أما الرياضيات الفلسفية فتعنى بالنسبة لعلم العدد مثلا معرفة ماهية العدد ، وكيفية أنواعه ، وخواص تلك الأنواع وكيفية نشوئها من الواحد الذى قبل الاثنين ، وما يعرض فيها من المعانى اذا أُضيف بعضها الى بعض « . وبالنسبة للموسيقى مثلا « معرفة ماهية النصب ، وكيفية تأليف الأشياء المختلفة الجواهر ، المتباينة الصور ، المتضادة القوى ، المتنافرة الطوائف ، كيف تجمع ويؤلف بينها كيما لا تتنافر وتآلف وتتحد وتصبح شيئا واحدا ، وتعمل فعلا واحدا أو عدة أفعال « (المرجع السابق ، ص ٢٦٧ - ٢٦٨) .
وقد أخذ الامام الغزالي بهذا التقسيم فى تصنيفه لعلم الفلسفة حيث قسمها الى أربعة أجزاء وهى : الهندسة والحساب ، والمنطق ، والالهيات ، والطبيعيات (انظر : الغزالي ، اسما علوم الدين ، دار الشعب ، القاهرة ١٩٦٩ : الجزء الأول ، ص ٣٨-٣٩)
ونفس هذا التقسيم أيضا أورده صاحب كشف الظنون ، حيث قسم العلوم الفلسفية الى أربعة أقسام « رياضية ومنطقية وطبيعية والهيبة » (انظر : حاجى خليفة ، كشف الظنون عن اسامى الكتب والفنون ، مرجع سابق ، المجلد الثانى ، ص ١٢٨٩-١٢٩٠) .
(٢) ترجمت رسالة « أنوليپتیکا الأولى » الى اللغة اللاتينية فى القرون الوسطى (جيميل صليبا ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٤٥٥) .

(٣) قام J. Wall بنقل هذه الرسالة الى اللغة الانجليزية عام ١٨٦٣ م . كما ترجمت من اللغة الهندوسية الى اللغة الانجليزية عام ١٨٦٩ تحت عنوان « اخوان الصفاء » .
انظر John Platts, Ikhwanu-S-Safa, Brothers of purity, London 1869.

ورغم أن الاخوان لم يراعوا تقسيم رسائلهم على هذا النحو (١) ،
الا أن رسائلهم لا تخرج عن ثلاثة أقسام رئيسية هي :

- ١ - القسم الرياضي ، ويضم الرياضيات والمنطقيات .
- ٢ - القسم الطبيعي ، ويضم الجسمانيات والطبيعات .
- ٣ - القسم الالهي ، ويضم النفسانيات العقلية والالهيات .

(١) قسمت رسائل اخوان الصفا الى أربعة أقسام على النحو التالي :
القسم الأول : الرسائل الرياضية التعليمية الفلسفية ، وهي أربع عشرة رسالة كما يلي :-
١ - في العدد ٢ - في الهندسة ٣ - في النجوم ٤ - في الموسيقى ٥ - في الجغرافيا
٦ - في النسب العددية والهندسية ٧ - في الصنائع العملية ٨ - في الصنائع العملية
٩ - في بيان اختلاف الأخلاق ١٠ - في ايساغوجي وفي الألفاظ الستة التي يستعملها
الفلاسفة في المنطق وفي آثارهم وحججهم وبراهينهم ١١ - في قاطيفورياس وهو البيان
عن المعلولات الكلية ١٢ - في باريمنياس وهي الكلام في المعاديات وأداء المعاني على حقيقتها
١٣ - في أوليوطيقا الأولى وهي القياس ١٤ - في أوليوطيقا الثانية وهي البرهان .

القسم الثاني : الرسائل الجسمانية الطبيعية ، وهي سبع عشرة رسالة :

- ١ - في النبوة والصورة ٢ - في السماء والعالم ٣ - في الكون والفساد ٤ - في
الآثار العلوية ٥ - في كيفية تكوين المادن ٦ - في ماهية الطبيعة ٧ - في اجناس
النبات ٨ - في أصناف الحيوان ٩ - في تركيب الجسد ١٠ - في الحاس والمحسوس
١١ - في مسقط النطفة ١٢ - في معنى قول الحكماء أن الانسان عالم صغير
١٣ - في كيفية نشر الأنفس الجزئية في الأجساد البشرية والأجسام الطبيعية
١٤ - في بيان طاعة الانسان في المعارف ١٥ - في ماهية الموت والحياة ١٦ - في ماهية
اللذات والآلام الجسمانية والروحانية ١٧ - في علل اختلاف اللغات .

القسم الثالث : الرسائل النفسانية العقلية ، وهي عشر رسائل :

- ١ - في المبادئ العقلية على رأي الفيثاغوريين ٢ - في المبادئ العقلية على رأي
اخوان الصفا وخلان الوفا ٣ - في معنى قول الحكماء أن العالم انسان كبير ٤ - في
المقل والمعلول ٥ - في الاكوار والأدوار واختلاف القرون والأعصار والأزمان والدهور
٦ - في ماهية العشق ٧ - في ماهية البعث والنشور والقيامة والحساب وكيفية المعراج
٨ - في كيفية اجناس الحركات ٩ - في الملل والمعلولات ١٠ - في الحدود والرسوم .
- القسم الرابع : الرسائل الناموسية الالهية والشرعية الدينية ، وتتضمن على إحدى
عشرة رسالة : - ١ - في الآراء والمذاهب ٢ - في ماهية الطريق الى الله عز وجل
وكيفية الوصول اليه ٣ - في بيان اعتقاد اخوان الصفا وخلان الوفا ٤ - في كيفية
عشرة اخوان الصفا وخلان الوفا ٥ - في ماهية الايمان وخصال المؤمنين المحققين
٦ - في ماهية الناموس الالهي والوضع الشرعي ٧ - في كيفية الدعوة الى الله عز وجل
٨ - في كيفية أعمال الروحانيين والجن والملائكة المقربين والمردة والقساطين
٩ - في كمية السياسات ١٠ - في كيفية نضد العالم بأسره ١١ - في ماهية السحر
والمزائم .

وعلى هذا الأساس يرى الاخوان أن العلوم ثلاث مراتب « أولها الرياضيات وبعدها الطبيعيات وبعدها الالهيات . فمن ابتداء ولا يتعلم الرياضيات وأحكمها كما ينبغي ، سهل عليه تعلم الطبيعيات ، ومن أحكم الطبيعيات كما ينبغي ، سهل عليه تعلم الالهيات » (١) .

وهذا التقسيم الذى ذهب اليه اخوان الصفاء هو ما ذهب اليه الفيلسوف الكندى (١٨٥ - ٢٥٢ هـ) - الذى عاصر ظهور جماعة اخوان الصفاء - في تصنيفه للعلوم . حيث فصل القول فى العلوم الرياضية ، وبين أهميتها ، وجعل لها السبق فى التعلم على العلم الطبيعى ، بل على المنطق نفسه . اذ بعد أن عرض أنواع كتب أرسطو طاليس المنطقية والفلسفية قال « فهذه أعداد ما قدمنا ذكره من كتبه التى يحتاج الفيلسوف التام الى اقتناء علمها بعد علم الرياضيات . . . فانه ان عدم أحد علم الرياضيات التى هى علم العدد والهندسة والتنجيم والتأليف (٢) ، ثم استعمل هذه دهره لم يستتم معرفة شيء من هذه ، ولم يكن سعيه مكسبه شيئا الا الرواية ان كان حافظا . فاما علمها على كنهها وتحصيله فليس بموجود ، ان علم الرياضيات البتة » (٣) .

كما نقل ابن نباته المصرى كلام الكندى الذى يبين فيه أن العلم الرياضى أول فى التعليم وأوسط فى الطبع ، فقال « علوم الفلسفة ثلاثة : أولها العلم الرياضى فى التعليم وهو أوسطها فى الطبع ، والثانى علم الطبيعيات وهو أسفلها فى الطبع ، والثالث علم الربوبية وهو أعلاها فى الطبع . . . » (٤) .

ولم يتبع فلاسفة الاسلام نفس نهج اخوان الصفاء والكندى فى تقديمهم العلم الرياضى . بل نجد من جاء بعدهم من الفلاسفة مثل الفارابى

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٠ .

(٢) المؤلف هو الموسيقى . (انظر : الرسائل ، الجزء الاول ، ص ١٨٣ - الرسائل الجزء الثالث ، ص ٤٣٤) .

(٣) الكندى ، رسالة كمية كتب أرسطوطاليس ، رسائل الكندى الفلسفية ، نشر : د . محمد عبد الهادى أبو ريدة ، القاهرة ١٩٥٠ - ١٦٤ ، ص ٣٦٤ وللعلوم الرياضية صموما وعلم العدد خصوصا أهمية كبيرة فى فلسفة الاخوان حيث يقولون « ان علم العدد كالمثل لكسائر العلوم ، وعلم صناعة النجوم كالوزير التابع للملك . . علم العدد هو السابق لجميع العلوم وهو الموجود اذا عدت . . ويتيمه علم النجوم . . ولما كان هذان العلمان هما الاسل للعلوم اللطيفة والمعارف الشريفة ، وهى أجل العلوم قدرا وأكثرها نفرا ، وقد أشرنا اليها ونبهنا عليها ، اذ كانت هى القائدة للعلوم الالهية . . » (الرسائل الجزء الرابع ، ص ٤١٠ - ٤١١) .

(٤) ابن نباته المصرى ، شرح العيون شرح رسالة ابن زينون ، على هامش الفتح المعجم فى شرح لامية المعجم ، المطبعة الأزهرية القاهرة ١٣٠٥ هـ ، ص ١٢٥ .

وابن سينا يقدمون المنطق على الرياضيات باعتباره آلة العلوم أو أداة المعرفة (١) . وقد ظل هذا المنهج الأخير ذو النزعة الطبيعية المشائية هو الطابع المميز للفلسفة الاسلامية فيما بعد .

ولعل هذا الفرق بين المنهجين من اهم سمات الاختلاف بين فلاسفة القرن الثالث الهجرى وفلاسفة القرن الرابع الهجرى . وأهمية هذا الفرق بين المنهجين هو تأكيد وجهة نظرنا بشأن ترجيح ظهور جماعة اخوان الصفاء فى القرن الثالث الهجرى وليس فى القرن الرابع الهجرى كما تصور البعض .

خامسا - مصادر علوم اخوان الصفاء :

وبعد أن وقفنا على مشتملات رسائل اخوان الصفاء ، نرى أنه من المناسب أن نقف أيضا على المصادر التى استقى منها الاخوان غلستهم وعلومهم .

بادئ ذي بدء يؤكد الاخوان أنهم لا يتعصبون لمذهب من المذاهب وأنهم لا يعادون علما من العلوم ، أو يهجروا كتابا من الكتب ، لأن رأيهم ومذهبهم - على حده قولهم - يستغرق المذاهب كلها ، ويجمع العلوم جميعها ، وذلك لأن مذهبهم « هو النظر فى جميع الموجودات بأسرها الحسية والعقلية ، من أولها الى آخرها ، ظاهرها وباطنها ، جليها وخفيها ، بعين الحقيقة من حيث هى كلها من مبدأ واحد ، وعلة واحدة ، وعالم واحد ، ونفس واحدة » (٢) .

وبالرغم من محاولة الاخوان تأكيد نزعتهم هذه ، وتكرارها فى الرسائل بين آن وآخر (٣) ، الا أنهم لم يتخلصوا من نزعة التحيز أو التعصب فى بعض المسائل التى كان لهم فيها آراء ومعتقدات مذهبية خاصة مثل مسألة الإمامة (٤) .

وعلى أية حال أخذ الاخوان علومهم من أربعة مصادر هى :

١ - كتب الفلسفة بصورة رئيسية « الكتب المصنفة على السنة الحكماء والفلاسفة » (٥) . وتشير الرسائل فى عديد من المواضع الى كتب

(١) ابن سينا ، الشفاء ، تحقيق الأب قنواي وآخرين ، الادارة العامة للثقافة وزارة المعارف ، القاهرة ١٩٥٢ - ١٩٥٨ .

القارابى ، احصاء العلوم ، تحقيق د. عثمان أمين ، مطبعة الاعتماد ، القاهرة ١٩٤٩ ،

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤١ - ٤٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٦٧ .

(٤) Yves Marquet, Imamat Op. Cit., p. 49.

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٢ .

الفلاسفة مثل كتاب المجسطى فى علم النجوم لبطليموس (١) ،
وكتاب الأصول فى علم الهندسة لاقليدس (٢) ، الوصية الذهبية
لفيثاغورس (٣) ، وكتاب الثالوجيا ، وكتاب المقالات «قاطيغورياس»
وكتاب العبارة «بارمينياس» أو «بارى أرمنياس» ، وكتاب القياس
«أنوليطيقا الأولى» ، وكتاب البرهان «أنوليطيقا الثانية» (٤)
لأرسطو ، وكتاب الكلبيات «إيساغوجى» لفورفوريوس الصورى (٥)
والكتب السياسية والأخلاقية لأفلاطون وسقراط ونيقوماخس (٦)
وغيرهم من فلاسفة اليونان والاسكندرانيين كما أخذوا أيضا من
كتب الفرس وفلسفتهم ، وقد ذكروا فى مواضع مختلفة من الرسائل
مصطلحات وحكم وأشعار بالفارسية (٧) . كما أخذوا عن كتب
الهنود وفلسفتهم ، وأهم هذه الكتب «كليلة ودمنة» (٨) الذى
نسجوا على منواله أكثر وأهم رسائلهم الباطنية وهى رسالة «فى
كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها» (٩) .

(١) أنظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٤٩ ، ١٣٨ ، ١٦٩ ،
الجزء الرابع ، ص ٢٨٢ .

(٢) أنظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٤٩ ، ٧٢ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ،
١٠٩ .

(٣) أنظر على سبيل المثال : المرجع السابق ، ص ٤٩ ، ١٣٨ ، الرسائل ،
الجزء الرابع ص ٤١٤ ، ٤١٨ .

(٤) أنظر على سبيل المثال الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٣٨ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ،
الجزء الرابع ، ص ٤١٧ . ومن المعروف أن كتاب الروبوية أو التاسوعات - لافلوطين ،
ولكنه نسب خطأ لأرسطو .

(٥) أنظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٦٦ ، ٢٦٩ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٤٩ ، الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٦٤ ، ٢٧١ ، ٢٨٧ ،
٢٨٨ ، ٣٠٤ ، ٣٠٦ ، ٤١٨ ، ٤١٩ .

(٧) أنظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٣٩ ، الجزء الرابع ص ٤٢٤

(٨) كليلة ودمنة هو كتاب فى اصلاح الاخلاق وتهذيب النفوس ، وضعه بيدبا
الفيلسوف الهندى عى السنة البهائم والطيور وتنزيها للحكمة وفنونها ومحاسنها
وعيوبها ، وصيانة لغرضه الأقصى من العوام ، وضنا به على الجهلاء . وقد صنف فى هذا
الباب جماعة من ذوى الالباب صحفا والية محتوية على حكايات غريبة وأخبار عجبية
ففى أن صاحب كليلة ودمنة كان أول فاتح لهذا الباب ، وكل من صنف بعده مقتبس
من ضياء أنواره ، وترجمه فى الاسلام عبد الله بن المقفع الخطيب كاتب أبى جعفر المنصور
من اللغة الفارسية الى اللغة العربية (أنظر : حاجى خليفة ، كشف الظنون عن أسامى
الكتب والفنون ، مرجع سابق ، المجلد الثانى ، ص ١٥٠٧ - ١٥٠٨) .

(٩) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ١٧٨ - ٣٧٨ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الأول
ص ١٢٨ .

٢ - الكتب السماوية المنزلة بصورة استشهادية واستدلالية على صحة النظر الفلسفي « الكتب المنزلة التي جاءت بها الأنبياء ، صلوات الله عليهم ، مثل التوراة والانجيل والفرقان وغيرها من صحف الأنبياء المأخوذة معانيها بالوحي من الملائكة ، وما فيها من الأسرار الخفية » (١) . ولا تكاد تخلو رسالة من رسائل الإخوان من الاستشهاد بآيات الكتب المنزلة أو بحديث من أحاديث الأنبياء والرسول .

٣ - التأمل النظري والمعرفة المستمدة من الكائنات الطبيعية والصناعات البشرية وهي التي يسميها الإخوان « الكتب الطبيعية » ، ويوضح الإخوان معناها بقولهم « وهي صور أشكال الموجودات بما هي عليه الآن من تركيب الأفلاك وأقسام البروج وحركات الكواكب ومقادير أجزائها وتصاريف الزمان ، واستحالة الأركان ، وفنون الكائنات من المعادن والحيوان والنبات ، وأصناف المصنوعات على أيدي البشر . كل هذه صور وكتابات دالات على معان لطيفة وأسرار دقيقة يرى الناس ظاهرها ولا يعرفون معاني بواطنها من لطيف صفة الباري جل ثناؤه » (٢) .

٤ - العلوم الباطنية أو علم الأعداد والحروف أو علم الجفر ، المعروف لدى الفرق الباطنية (٣) ، وهي التي يسميها الإخوان « الكتب الإلهية »

= وقد عرض ماركيز نماذج من نصوص الإخوان التي تشير الى تأثر الإخوان بالفلسفات المختلفة مثل الفارسية والهندية واليهودية والمسيحية واليونانية والصابئية . انظر : Yves Marquet, *La Philosophie des Ikhwan Al-Safa*, Op. Cit., pp. 22 — 30.

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٢ .

(٣) يدعى الشيعة أن لديهم مؤلفات خفية ينسبونها لعل أبي طالب ، ويقولون عنها قارة أنها خلاصة العلوم التي كانت لكافة الأنبياء ، وطورا يزعمون أنها كتابات نبوية ومزية تكشف طلاسمها عن حوادث المستقبل ، وقد ودعها النبي عليا وانتقلت بعده من جيل الى جيل في أعقاب الائمة الفرعيين ، وأكثر ما يستشهدون به منها كتاب الجفر وكتاب الجامعة . ومن ثم أطلقت كلمة الجفر على الكتب الخفية الغامضة التي تبحث في التنبؤات عموما بل ان بعض كتب الشيعة قد آتت على الوصف الظاهري لهذه الكتب ، فوصفت الجامعة مثلا على أنها لفافة طولها سبعون ذراعا قياسا على ذراع النبي . وقد وصف بشر بن المعتمر المعتزلي الشيعة بأنهم قوم قد غرهم الجفر فقال « لست أبا غبيا شيئا ، ولا كرافضي فره الجفر » (الجاحظ ، الحيوان ، مطبعة التقدم ، القاهرة ١٩٠٧ ، الجزء السادس ، ص ٩٤) وحول الجفر انظر :

T. Fehri, *Djifr, The Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition, Leiden and London 1960, Vol. II.

أما ذكر الطرائق ، القديمة الى مصاليف الشيعة ، النجف ١٣٦٣ هـ ، الجزء

=

الخامس ، ص ١١٨ - ١٢٢ .

التي « لا يمسها الا المطهرون من الملائكة ٠٠٠ وهي جواهر النفوس واجناسها وابواعها وجزبياتها ، وتصاريقها للاجسام وتحريرها لها » ا (١) . وتشمل هذه العلوم أيضا تلك المستمدة من بعض الكتب السرية الخاصة بجماعة الاخوان ، والتي يتحدث عنها الاخوان بقولهم « واقرأ عليهم الكتب المصونة ، والأسرار المخزونة والعلوم المدنونة ، بشرح ما في هذه الرسالة الجامعة ، وما في غيرها من الكتب التي ألقيناها اليك ، وأودعناها عندك لحياة من قبلك ، وهي المدارس الاربع والكتب السبعة ، والجفران ، والرسائل الخمس والعشرون ، والرسائل الاحدى والخمسون ، والرسالة الجامعة ٠٠٠ » (٢) هذه علاوة على كتاب سري آخر للاخوان اسمه « الكتاب المخزون » (٣) .

ويقرر الاخوان أن الكتب الطبيعية والكتب الالهية لا يقف على قراءتها غيرهم ولا يطلع على حقائقها سواهم ، ولا يعلمها الناس الا من قبلهم ، ولا يتعلم قراءتها الا من عرفوه بها (٤) . ولابد لمن يريد أن يفهم هذه الكتب أن يحضر مجلس الاخوان وأن ينضم الى الجماعة حتى يتمكن من قراءة هذه الكتب والوقوف على أسرارها . وفي هذا يقول الاخوان « فان شطت أيها الاخ البار الرحيم الى قراءة هذه الكتب أنت وإخوانك لتعلم ما فيها وتفهم معانيها وتعرف أسرارها ؛ فلهم الى حضور مجلس اخوان لك فضلاء وأصدقاء لك كرام ، تسمح أقاويلهم وترى شمائلهم وتعرف سيرتهم . لعلك تتخلق بأخلاقهم وتتهذب بأدابهم ٠٠٠ وتفهم معاني هذه الكتب الأربعة كما فهموها ٠٠٠ » (٥) .

وقول الاخوان بأن معرفة الأسرار والغوامض وقف على أعضاء الجماعة هو أحد سمات الجمعيات السرية التي تستغل ولوع الانسان - حتى بين طبقة المثقفين ثقافة عالية - بالغرائب والعجائب وحب الاستطلاع الأسرار وكشف المخبآت واستجلاء الغوامض وحب الاستطلاع والميل الى ما يتجاوز حدود المألوف والمعهود ، والرغبة في امادة اللثام عن الأسرار وكشفها . والى جانب هذا الولع البدائي ، فان الاحساس بوجود جمعية سرية والانتماء اليها يشكل جاذبية خاصة ، ومصدر هذه الجاذبية هو اجتماع أو اتفاق مجموعة من الأفراد على القيام بعمل يعجز القيام به الفرد بنفسه ، وبغض

= جولدتسيهر ، العقيدة والشريعة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٣٧١ وما بعدها .

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٢ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٩٩ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٥٦ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٠ .

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٦٨ .

النظر عما اذا كان هذا العمل خيرا أم شرا ، الا أنه في الحالتين يتسم بالسرية ويلحق بعالم الخفاء ، وهذه السرية والخفاء والتستر والابهام سرعان ما يجتذب الأنصار والمؤيدين والأتباع والأشياء للانضمام لهذه الجماعة أو لهذه التنظيمات السرية (١) ، ولذا نجد الاخوان يحاولون أن يوهمو الناس بأن هناك كثيرا من الأسرار والعلوم الغامضة لا يستطيع أن يعرفها الا من ينضم للجماعة ، واذا أردت - أيها القارئ أو المستمع - أن تعرف هذه الأسرار فاهلهم الى حضور مجلس اخوان لك فضلاء ٠٠٠ ٠

وتشير الرسائل الى أن الاخوان قد اطلعوا على كتابات العديد من الفرق الاسلامية وغير الاسلامية مما يؤكد أن كتابات هذه الفرق كانت أحد مصادر أفكار الاخوان سواء بالتأييد أو بالانكار (٢) .

سادسا - تقييم عام لمحتويات الرسائل :

وصف البعض رسائل اخوان الصفاء بأنها أشبه بدائرة معارف شاملة علوم ذلك العصر (٣) ، جمعت كل ما لم يكن بد من تحصيله للرجل المثقف ، ولذا أطلق على جماعة الاخوان « جماعة اخوان الصفاء الانسكلوبيديين » (٤) . وقد جمعت الرسائل كل ذلك على شيء من النظام . وهذا النظام جاء متأثرا بما عرف المسلمون من فلسفة الفيثاغوريين والأفلاطونيين القدماء والمحدثين وأرسطو . وتنقسم الرسائل الى أربعة أقسام يصطبغ كل قسم منها بصبغة خاصة . فالقسم الأول في الرياضيات على اختلاف أنواعها فيثاغوري وأفلاطوني في أوله - العدد والهندسة والفلك والفنون العملية - وهو في آخره - المنطق - متأثر بأرسطو ، حيث يتبع منطق أرسطو بترتيبه وأسمائه . والقسم الثاني أرسطو طاليسي الصبغة ، يتناول الطبيعيات كلها على النحو الذي تناولها عليه أرسطو ، اذ يبدأ بالهيولى والصورة والزمان والمكان والحركة ، وينتقل الى الآثار العلوية ، ثم ما يزال يتدرج حتى يصل الى المعادن فالنبات فالحيوان فالإنسان ، ثم يختم بعلم النفس . والقسم الثالث - فيما وراء الطبيعة - ظاهر التأثير بضروب الفلسفة اليونانية ، ففيه من الفيثاغورية ومن الأفلاطونية القديمة والجديدة ومن أرسطو . والقسم الرابع في الالهيات وما يتصل بالديانات والشرائع ، وهو المزاج الذي التأم فيه كل العناصر المؤثرة في الفلسفة

-
- (١) على ادغم ، الجمميات السرية ، دار المعارف ، مصر ١٩٥٤ ، ص ٦ - ٨ .
 (٢) انظر على سبيل المثال : الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٣٠ ، ٣١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٧٢ ، ٩٧ ، ١٥٤ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٣٤٧ ، ٦٥٢ ، ٧١٨ الجزء الثاني ص ٧ ، ٢٣ ، ٢٢١ ، ٢٤٤ ، ٢٧٣ ، ٢٨٢ ، ٣٥٠ ، ٣٥٨ .
 (٣) دى بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١١٢ .
 (٤) برنارد لويس ، أصول الاسماعيلية ، مرجع سابق ، ص ٤٩ .

الإسلامية سواء منها الشرقي والغربي والفلسفي والعلمي والديني والأدبي والفني والحرفي والأسطوري (١) . وتشكل الرسائل على هذا النحو موسوعة ثقافية روحية فيها علم وفلسفة وقصص وتاريخ وتفسير وحديث وأدب وسلوك وسياسة وتأملات ومكاشفات ، بالإضافة الى أنه يمكن اعتبارها تلخيصا للمعارف الباطنية عند الشيعة ، وعرضا لآراء سابقين وما اطمأنت اليه نفوسهم من علاج مشكلات الفكر الباطني على اختلافها ، سواء تلك التي نبتت في البيئة الإسلامية ، أو المستمدة من مصادر أجنبية .

وكان بديهيا أن آراء اخوان الصفاء - بسبب مزجها بآراء فلاسفة اليونان والهند وفارس وبسبب نزوعها الى التوفيق ، لم ترق أهل المذهب السني ولا غيرهم من أهل الرأي ولذا نرى التوحيدى يصف الرسائل بأنها « مبنوثة من كل فن بلا اشباع ولا كفاية » (٢) . ويقول القفطي أنها « مشوقات غير مستوفاة وكأنها للتنبيه والايحاء » (٣) ، ويقرر الغزالي أن اخوان الصفاء انما يستشهدون بآيات من القرآن وأخبار الرسول وكلمات الحكماء الصوفية لاستدراج قلوب الحمقى الى باطلهم ، وأن كلامهم « هو على التحقيق حشو الفلسفة » (٤) .

وبغض النظر عن مدى صحة أو ضحالة هذه الآراء ، فالأخوان فلسفيا خدموا غرضهم السياسي وقدموا منهجا موحدا وشبه متكامل في هذا الصدد . فقد هدفت تلك الوحدة في المنهج والتفكير (٥) الى تحقيق غايتهم الكبرى وهدفهم الأقصى ، وهو بناء المدينة الفاضلة أو دولة اخوان الصفاء وخلان الوفاء مستخدمين في سبيل تحقيق هذا الهدف أسلوب الدعوة السرية والتنظيم السري ، ومستغلين الفلسفة لا لذاتها ولكن كوسيلة لخدمة مذهبهم السياسي . وقد كانت الرسائل بمثابة « دستور » لهذه الجماعة ، أو هي « القرآن بعد القرآن ، أو هي قرآن العلم كما أن القرآن هو قرآن الوحي ، أو هي قرآن الإمامة وذلك قرآن النبوة » (٦) . وإذا كان الدستور بمعناه الحديث يهدف الى تحديد الاطار العام للحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمجتمع ، فإن رسائل اخوان الصفاء

(١) د. طه حسين ، مقامة الرسائل ، طبعة القاهرة ١٩٢٨ ، ص ١١ - ١٢ .

(٢) أبو حيان التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة ، الجزء الثاني ، مرجع سابق ،

ص ٦ .

(٣) القفطي ، اخبار العلماء بأخبار الحكماء ، مرجع سابق ، ص ٥٨ .

(٤) الغزالي ، المنقذ من الضلال ، مرجع سابق ، ص ٥٥ ، ٥٦ ، ٦٧ .

(٥) يشير ماركيز الى وحدة الفكر والأسلوب في الرسائل :

Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa Op. Cit, p. 14.

(٦) عارف تامر ، حقيقة اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، مرجع سابق ، ص ١٧ .

حددت للجماعة مجموعة المبادئ والقيم التي يسرون عليها في العلاقات الداخلية بين الأعضاء وفي كافة مجالات حياتهم ونظام جماعتهم . ولم تشتمل الرسائل على الجانب الفكري النظري لمذهب الاخوان السياسي فحسب ، بل تضمنت أيضا الجوانب التطبيقية والعملية للحياة السياسية ، لأن الاخوان لم يكونوا أصحاب فكر نظري فحسب بل كانوا رجال « العلم والعمل » على حد تعبير بندلي جوزى (١) .

ويبدو أن الرسائل كانت تستخدم كوسيلة لجذب الانصار ولضم أعضاء جدد للجماعة أو للتنظيم السرى للاخوان ، ويؤكد هذا قول الاخوان « واعلم يا أخى أيدك الله وايانا بروح منه ، بأن مثل صاحب هذه الرسائل مع طالبى العلم ومؤثرى الحكمة ومن أحب خلاصه واختار نجاته ، كمثل رجل حكيم جواد كريم ، له بستان خضر نضر بهج موقع معجب طيب الثمرات ... فاراد لكرم نفسه وسخاء سجيته أن يدخلها كل مستحق ... فنادى فى الناس أن هلموا وادخلوا هذا البستان ، وكلوا من ثماره ما اشتهيتم ... فلم يجبه أحد ، ولم يصدقه خلق ... فرأى الحكيم من الرأى أن وقف على باب البستان ، وأخرج مما فيه تحفا وطرفا ولطفا من كل ثمرة طيبة ... فكل من مر به عرضها عليه ، وشهاها اليه ، وذوقه منها ... حتى اذا ذاق وشم ... وعلم أنه وقف على جميع ما فى البستان ، ومالت اليه نفسه ، واشتاق الى دخول البستان وتمناه وقلق عليه ... فقال له عند ذلك : أدخل البستان وكل ما شئت ، وشم ما شئت ، واختر ما شئت ... » (٢) .

وجملة القول فى الرسائل أنها تعبر عن مذهب جماعة مضطهدة ، تبدو النزعات السياسية فى جميع أجزائها ، ونرى من خلالها ما استهدف له أصحابها من عنت وآلام ، وما قاموا به من كفاح ، وما تعرضوا له هم وأسلافهم من ظلم ، كما نثبين ما كان يختلج فى نفوسهم من أمل ، وما تواصلوا به من الصبر . وهم يلتمسون فى هذه الفلسفة الروحية سلوى لنفوسهم وتطهيرا لها ، وجعلوا شعارهم الاخلاص لمبادئهم والتفانى فى خدمة مصالح الجماعة حتى الموت (٣) .

(١) بندلي جوزى ، من تاريخ الحركات الفكرية فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٢٣ وعن ارتباط العلم بالعمل فى فلسفة الاخوان ، جاء فى الرسائل قولهم « واعلم أن العمل هو سلم الهراج ، والمعرفة - أى العلم - هى اللور يسمى بين يديك ، فبالسلم ترتقى وباللور تهتدى . وفلك الله وايانا للعلم والعمل برحمته (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢١٧ » .

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٤٣ - ٤٤ .

(٣) ميشيل لباد ، الاسماعيليون والنحلة الاسماعيلية فى مصيف ، مرجع سابق

وفي تصوري أن الرسائل لعبت دورا رئيسيا في حركة الجماعة ، حيث تصبح الحاجة ماسة - خصوصا في ظروف التنظيم السري - الى توحيد فكر كل التنظيمات التابعة للجماعة والمنتشرة في المناطق المختلفة ، والعمل على تكتيل هذه التنظيمات في حركة سياسية واحدة ذات خط سياسي واحد . وقد لعبت الرسائل في هذا الصدد - عن طريق تداولها بين خلايا التنظيم - دورا أشبه بدور الجريدة المركزية العامة في التنظيمات السرية الحديثة التي تشكل الخطوة الاولى في طريق وضع خط سياسي واحد للجماعة . ومن خلال الرسائل يمكن تحقيق :

١ - نشر أفكار الجماعة ومواقفها من القضايا العامة وطرح الشعارات والقيم والعقائد التي تتفق مع أهداف الجماعة .

٢ - التثقيف السياسي في إطار خط واحد للوقوف على جميع المسائل النظرية حتى يمكن منع أى محاولة للخروج على أسس النظرية أو تحريفها .

٣ - حشد الخلفاء عن طريق نشر الرسائل لتوسيع جبهة المواجهة وتعميق الصلات مع مختلف طبقات الناس وكسب تعاطفهم مع الحركة على الأقل .

٤ - نشر مساوىء النظام القائم والتحريض الجماعى الشامل ضده ، حيث لا تحريض سياسى ايجابى ، ولا عمل سياسى مثمر ، دون رسائل أو جرائد تصدر بانتظام وتوزع توزيعا شاملا ، وهو ما يسمى بالحيط السياسى .

٥ - ربط جميع فروع التنظيم برباط عمل واحد وبفكر واحد ، وهذا يؤدي بالتالى الى تنمية القوى الذاتية وتحسين العمل التنظيمى وتدريب الأعضاء كفريق كامل للحركة . علاوة على اشتغال الرسائل والكتب السرية الأخرى على العنصر المساعد في تهيئة أعضاء الجماعة والممثل في الجانب الأدبى الذى يعبر عن وجهة نظر الجماعة وفلسفتها ونظريتها السياسية .

الفصل الثاني

النظيم السياسي لإخوان الصفا

المبحث الأول : سرية الدعوة « التقية »
المبحث الثاني : نظام التراتب
المبحث الثالث : نظام الدعوة
المبحث الرابع : نظام المجالس السرية (الخلايا)

المبحث الأول

سرية الدعوة « التقية »

سبق تنظيم اخوان الصفاء في العصر الوسيط عدد من الجمعيات السرية في العصور القديمة والاسلامية كذلك ، وكانت الغاية منها اما غاية سياسية واما غاية دينية واما غاية سياسية ودينية معا .

ولعل البدايات الأولى لتلك التنظيمات لك التي كونها الفيثاغوريون منذ منتصف القرن الخامس قبل الميلاد (١) في المستعمرات اليونانية الايطالية ، وكانت هذه الجماعات الفيثاغورية مبنضة للنظام السياسي اليوناني المألوف ، وكانت تنشده قلبه وتغيره متوسلة في ذلك بعدة وسائل أهمها تغيير النظام العقلي وانشاء فلسفة جديدة للحياة العقلية والعملية العامة . وقد تمكنت هذه الجماعات من تحقيق بعض أهدافها الى حد ما (٢) .

وقد عرفت المجتمعات البشرية في ظل الديانات السماوية كاليهودية والمسيحية والاسلام ، مثل هذه الجمعيات السرية ذات الأهداف السياسية والدينية على حد سواء . وقد رأى البعض أن الهدف الأساسي لهذه الجمعيات كان العمل على نسخ الأديان الموحى بها عن طريق ضربها ببعضها ، ثم ضربها جميعا ببعض الآراء الفلسفية ، لفتح الطريق أمام ما يسمونه « الدين العالمي » الذي يقوم على فكرة « الاشراق والكشف » وهو اتجاه عرف حق المعرفة لدى الجمعيات الغنوصية Gnosticism أو جمعيات أهل العرفان (٣) .

(١) الفهرستائي ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، هامش ص ٧٤ .

(٢) د. طه حسين ، مقدمة رسائل اخوان الصفاء مرجع سابق ، ص ١٧ .

(٣) د. محمود ناسم ، دراسات في الفلسفة الاسلامية ، مرجع سابق ، ص ٢١٦-٢١٧ .

وعلى أية حال ، فتاريخ الفرق الإسلامية حافل بالأمثلة والنماذج التي تدل على انتشار أسلوب التنظيمات السرية . وفيما يلي عرض موجز لبعض هذه النماذج :

١ - أول تنظيم سرى في الإسلام :

لعل أقدم تنظيم سرى عرفه التاريخ الإسلامي ، هو ذلك التنظيم الذي قيل بأن أسسه عبد الله بن سبأ . وقد كان لهذا التنظيم دور كبير في مقتل عثمان بن عفان وبث الفتنة بين المسلمين . وكان بمثابة حجر الأساس لثورات وحركات سياسية واجتماعية وشعوبية عديدة عرفها التاريخ الإسلامي فيما بعد (١) . وقيل في هذا الشأن أن عبد الله بن سبأ قد أظهر الإسلام ليكيد له ولأهله ، فكان ذلك العمل « تقية » (٢) . ولعل تنظيمه هذا هو أول تنظيم يلجأ الى هذا الأسلوب في التستر في التاريخ الإسلامي .

٢ - التقية عند الخوارج :

أما الخوارج فبسبب فشل ثوراتهم من جهة ، وبسبب انشقاقهم الى جماعات متناحرة من جهة أخرى ، حتى وصلت أحوالهم في أواخر القرن الأول الهجري الى درجة استحالة معها أن يواصلوا نشاطهم الثوري ، فقد

(١) زهدى حسن جار الله ، المتزلة ، مرجع سابق ، ص ٣٧ .

د . محمود قاسم ، دراسات في الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ص ٢١٦ و ٢٢٢-٢٢٣ .
(٢) اتقى أصله (اتقى) والوصف (متق) واتقى الشيء معناه استقبله وجعل بينه وبينه حاجزا أو تحفظ منه وتصور وعمل على ألا يصيبه منه ضرر . ومن ذلك اتقاء الله ، فهو تجنب عذابه ومنها التقاء ، وأصل التقاء وقية ، فقلبت الواو تاء والياء ألها . والتقاء أى اتقاء الله واتقاء عذابه أيضا ، وهي كذلك ما يخشى ويخاف ، وقد تطلق على اتقاء المكروه من الناس (أنظر : معجم الفاظ القرآن الكريم ، مرجع سابق ، المجلد الثاني مادة وقى ، ص ٨٧٤ - ٨٧٨) ، وجاء في لسان لعرب أن وقى بمعنى صان ، ووقاه أن صانه وستره من الأذى ومنه الحديث : تبقه وتوقه ، أى استبق نفسك ولا تعرضها للعطف وتحرز من الآفات واتقها ، ووقاه ما يكره : أى حماه منه ، والوقاء والوقاية والوقاية والوقاية : كل ما رقيت به أشياء ويقال وقاك الله شر فلان وقاية . وقد توقيت واتقيت الشيء : بمعنى حذرته أو بمعنى اتقاء المقاب ، ومنه اتق الله أى أثبت على تقوى الله ودم عليه . ورجل تقى من قوم اتقاء . والتقية والتقاء بمعنى أنهم يتقون بعضهم بعضا ويظهرون الصلح والاتفاق وباطنهم بخلاف ذلك ويقال فرس واق إذا كان يهاب المشى من وجع يجده في حافره ، أو إذا حفى من غلظ الأرض ورقة الحافر فوقه حافره الموضع القليط . وواق بمعنى لا يتبسط في مشيه (ابن منظور ، لسان العرب ، مرجع سابق ، المجلد الخامس عشر مادة وقى ، ص ٤٠١ - ٤٠٥) .

اضطروا الى اتباع أسلوب الدعوة المستورة وتنظيم العمل السرى • بل اضطروا الى نقل ميدان نشاطهم الى الأطراف بعيدا عن متناول قبضة الخلافة (١) • وهكذا أجاز الخوارج - عدا الأزارقة - مبدأ التقية بإظهار غير ما يبتنون اتقاء للأخطار ودرءا للمتاعب بعد ما كانوا سلفا يتمسكون بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى ولو أدى الأمر الى الموت (٢) • واستند الخوارج فى ذلك للآية الكريمة « الا أن تتقوا منهم تقاة » (٣) ، وبقوله تعالى « وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه » (٤) • ويقرر الشهرستاني أن الخوارج اصطالحوا على اطلاق « دار التقية » على الأراضى التى يغلب عليها غيرهم من المسلمين المخالفين لهم فى العقيدة (٥) فى حين كانت بلادهم « دار بغى » فى نظر أولى الأمر من الخلفاء •

٣ - التقية عند المرجئة :

وقد لجأ المرجئة أيضا الى أسلوب الدعوة السرية المنظمة على اثر ما حل بهم من محن فى العصر الأموى وخاصة فى خلافة هشام بن عبد الملك (١٠٥ - ١٢٠ هـ) (٦) وقام المرجئة بتطويع آراءهم الاعتقادية بما يتمشى وظروف الدعوة السرية ، فقالوا « من آمن بقلبه فهو مؤمن مسلم وإن أظهر اليهودية » (٧) • وهذا يعنى « التقية » بداهة •

(١) د • محمود اسماعيل ، الحركات السرية فى الاسلام ، روز اليوسف القاهرة ١٩٧٢ ص ٢٥ •

(٢) يقرر الأزارقة فى موضوع صلاة الخوف ، وهى مسألة قريبة من التقية ، انه يحرم على الرجل أن يقطع صلاته حتى ولو سرق سارق فرسه أو ماله أثناء تأديته لها • وجرى الإباضية على أن التقية ستر للمؤمن ، وينقل البعض عن جميل بن خنيس قوله « أن من لا تقية له لا دين له »
R. Strotmann, Takiya, The Shorter Encyclopaedia of Islam, Leiden 1953, p. 561.

وتقرر لجنة الأشراف على ترجمة دائرة المعارف الإسلامية أنها رجست الى فضيلة الشيخ إبراهيم أطفيش العالم الأباي فى هذا الشأن فقال : ان التقية جائزة عند الإباضية اجماعا • ودعوى أن من لا تقية له لا دين له من تصوير الكاتب • وجوازها فيما اذا كانت تنجية النفس من الملك والهلاك بشرط ألا تؤدى الى اضرار الغير فى نفسه أو ماله • كأن فعل ما يؤدى الى ذلك وجب عليه الضمان من قود وعوض اتفاقا • والاجماع على حواجزها بالقول ولو شركا باللفظ لا بالقلب (دائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية ، المجلد العاشر ، مادة تقية ، ص ٥)

(٣) قرآن كريم ، سورة آل عمران ، آية ٢٨ •

(٤) قرآن كريم ، سورة غافر ، آية ٢٨ •

(٥) الشهرستاني الملل والنحل ، الجزء الاول ، مرجع سابق ، ص ١٣٢ •

(٦) الطبرى ، تاريخ الأمم والملوك ، الجزء السابع ، مرجع سابق ، ص ٢٦ ، ٤٧ •

(٧) ابن حزم ، الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، المطبعة الادبية ، القاهرة

١٣١٧١٧ هـ ، الجزء الرابع ، ص ٢٠٤ •

٤ - التقية في الدعوة العباسية :

وقد لجأ العباسيون في بداية دعوتهم لأسلوب الدعوة السرية ، وأول منظم للدعوة السرية هو محمد بن علي العباسي . أما ابنه الامام ابراهيم فهو الذي نقل الدعوة من مرحلة السرية الى مرحلة العلنية . وقد استغرقت مرحلة السرية أكثر من ثلاثين عاما الى أن أعلنت الثورة ضد الأمويين عام ١٢٩ هـ (١) . وهكذا أخذ العباسيون في دعوتهم بالتقية ، فقد جاء في وصية محمد بن علي بن العباس لأحد الدعاة من شيعته « فلتكن دعوتك للرضا من آل محمد ، فاذا وثقت بالرجل في عقله وبصيرته فاشرح له أمركم ، وقل بحجتك التي لا يعقلها الا أولو الألباب ، وليكن اسمي مستورا عن كل أحد الا عن رجل عدلك في نفسك في ثقتك به وقد وكدت عليه وتوثقت منه وأخذت بيعته وتقدم بمثل ذلك الى من توجه من رسلك . فان سئلتم عن اسمي فقولوا : نحن في تقية ، وقد أمرنا بكتمان اسمم امامنا . » (٢) .

٥ - التقية عند أهل السنة :

روى الطبري في تفسير قوله تعالى « الا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان » (٣) أن من أكره على الكفر فتكلم به لسانه ، وخالفه قلبه بالإيمان لينجو من عدوه فلا حرج عليه لأن الله سبحانه انما يأخذ العباد بما عقدت عليه قلوبهم (٤) . وفي بعض الأحوال كحالات الخوف من القتل يجوز للمسلم الهجرة اذا وقع في محل لا يستطيع فيه اظهار دينه . أما النساء والصبيان والمرضى فانه يجوز لهم الموافقة ، ولا تقبل التقية أو الهجرة من غير هؤلاء اذا كانت المشقة التي تلحقهم محتملة كالحبس الموقوت والضرب الذي لا يفرض الى الهلاك . على أن النزوع الى القول بأن التقية ليست في الأكثر الا شيئا جائزا وأنها ليست واجبة في جميع الأحوال - كما يذهب بعض أهل السنة استنادا الى الآية الكريمة « واقتلوهم حيث تلتفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند

(١) د. فاروق عمر ، طيبة الدعوة العباسية ، دار النجاح ، بيروت ١٩٧٠ هـ ، ص ١٥٣ .

(٢) أخبار العباس وولده ، مؤلف مجهول من القرن الثالث الهجري ، مرجع سابق ص ٢٠٣ - ٢٠٤ .

(٣) قرآن كريم ، سورة النحل ، من الآية ١٠٦ .

(٤) الطبري ، التفسير ، طبعة بولاق ١٣٢٣ هـ ، الجزء الرابع عشر ، ص ١٢٢ .

المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين » (١) - قد أدى الى الاستشهاد بأحاديث تؤكد هذا الاتجاه مثل « رأس الفعل المدارة » (٢) .

٦ - التقية عند المعتزلة :

كان للمعتزلة سياسة ازاء بنى أمية والعباسيين الأوائل ، قوامها العمل على احتواء الخلافة وترشيدها من جانب ، والعمل السرى المنظم من جانب آخر ، خصوصا بعد نكبة المعتزلة منذ عهد المتوكل ، حيث سيطر أهل السنة على الأمور ، فأذاقوا المعتزلة والفلاسفة كأس الاضطهاد والتشريد ، وحرّم عليهم الظهور بمذاهبهم فى المجالس (٣) .

٧ - التقية عند الشيعة :

على أن أظهر صور التقية والدعوة السرية هى ما اتبعه الشيعة الباطنية . ويرجع عهد الأخذ بالتقية والتنظيم السرى عند الشيعة الى ما بعد استشهاد الامام الحسين رضى الله عنه سنة ٦١ هـ فى كربلاء ، حيث كان الامام على زين العابدين بن الامام الحسين غير طموح سياسيا ، رغم التنافس الذى كان بينه وبين الفروع العلوية الأخرى حول زعامة العلويين .

وقد سار الامام محمد الباقر على نهج أبيه فى البعد عن السياسة ومشاكلها . وبالرغم من أن هذه السياسة السلمية نفرت منه كثيرا من الأنصار الذين لم يؤمنوا بهذه السياسة ، الا أنه ظل له أتباع مخلصون فى المدينة ومكة والكوفة ، جذبهم اليه بعلمه الفزير وفضله . ثم ان منزلته الاجتماعية كانت كبيرة بين الناس لأنه علوى هاشمى .

(١) قرآن كريم سورة البقرة ، الآية ١٩١ .

R. Strohmman, Takiya, op.cit., p. 561

(٢)

ونظر أيضا : محمود شكرى الألوسى ، مختصر التحفة الاثنى عشرية ، بغداد ١٣٠١ هـ ، ص ١٨٨ وما بعدها حيث ورد فيه « وروى ابن أبى الدنيا رأس الفعل بعد الايمان بالله تعالى مدارة الناس » روى رواية البيهقى رأس الفعل المدارة .

(٣) أنظر : اسعدى ، مروج الذهب ، القاهرة ١٢٨٣ هـ . الجزء السادس

ص ٣٠ ، ٣٢ .

الطبرى ، تاريخ الأمم والملوك ، مرجع سابق ، الجزء التاسع ص ٤٤ ، ٥٤ .
ابن أبى الحديد ، شرح نهج البلاغة ، دار القسب ، القاهرة الجزء الرابع ، ص ٤٥٥ .
جولد تسيهر ، التقية والقريمة فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١١٦ .
د. محمد البهن ، الجانب الالهى من التفكير الاسلامى ، مرجع سابق ، ص ٣٠٦ .

وخلف جعفر الصادق أباه محمد الباقر في رئاسة الشيعة الحسينيين . وعاصر جيلا كان يمر بأعنف التقلبات السياسية . ولكنه ابتعد قدر الامكان عن السياسة ، وأوصى أتباعه بعدم الجنوح الى شهر السلاح . وقد تزايد أتباعه لعدة أسباب منها : منزلته الاجتماعية ، ومقتل الثوار من أهل البيت ، وتجرده للعلم (١) . ويصفه الشهرستاني بقوله « وهو ذو علم غزير في الدين ، وأدب كامل في الحكمة ، وزهد بالغ في الدنيا ، وبعد تام عن الشهوات » . وقد أقام بالمدينة مدة يفيد الشيعة المنتمين اليه ، ويفيض على الموالين له أسرار العلوم . ثم دخل العراق وأقام بها مدة ، ما تعرض للإمامة قط ، ولا نازع أحدا في الخلافة قط . . (٢) .

ولعل أهم ما تميز به الصادق هو استحوازه على الرئاسة الدينية أو الامامة الروحية . وقد روج الصادق لهذه الفكرة بقوله أن الامام الحق هو من كان مستندا على مبدأ النص . وهو بهذا أول من فرق بين الامامة والخلافة قائلا بأنه ليس من الضروري أن يتقلد الامام السلطتين الدينية والدنيوية معا ، أو حتى أن يدعى الحق بهما ، اذا كانت الظروف غير مواتية لذلك ، وقد ساعده ذلك على تعويض الفعالية السياسية بالفعالية العقائدية والمذهبية .

وهكذا ، يمكن القول بأن الشيعة الامامية وجدوا أنفسهم - بسبب الظروف السياسية التي لم تكن تسمح لهم بالفعاليات السياسية مضطرين الى التقية ، وتأسيسها على أساس من المنطق وعلم الكلام . فرووا عن الباقر أنه قال « جعلت التقية ليحطن بها الدم » ، وأنه قال أيضا « التقية ديني ودين آبائي » كما رووا عن الصادق أقوالا مماثلة في التقية وتحبيذها (٣) . والتزم الشيعة أن يقتنعوا بالعيش وهم يأملون أن الله تعالى سيحدث في يوم من الأيام تغييرا عادلا في الشؤون السياسية ، واضطروا أن يخضعوا في الظاهر للحكومة القائمة مع مبايعتهم في الباطن لامام عصرهم والتمهيد لظهوره بالدعاية السرية .

فكلمة « التقية » التي تفيد الحيلة والحذر ، جعلها الشيعة مبدأ من مبادئهم الأساسية ، وعدوها واجبا ضروريا يجب على كل عضو منهم أن يراعاه من أجل الصالح المشترك لهم جميعا . فالشيعة لا يستطيع أن يخفى مذهبه وأن يكتم عقيدته فحسب ، بل يجب عليه أن يفعل ذلك وأن يبالغ

(١) د. فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٢٨ - ٢٣٠ .

(٢) الشهرستاني ، الملل والنحل ، الجزء الأول ، مرجع سابق ، ص ١ .

(٣) د. فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٢٧ - ٢٢٨ .

فى الاخفاء والكتمان ، وعليه فى البلد التى يسودها خصومه أن يتكلم وأن يعمل كما لو كان واحدا منهم ، حتى لا يجلب الخطر والاضطهاد لأصحابه . ومن ثم تصبح التقية أمرا لا مفر منه ، اذ تكون هى الطريق الوحيد للجمع بين حفظ العقيدة وحفظ الحياة (١) .

• وإذا كانت التقية هى الصفة المميزة للشيعة . الا ان هذا القول لا يطابق الواقع دائما ، حيث أن من قاموا بثورات وانتفاضات من الشيعة اشتدوا فى انكارها وحتى الاسماعيلية الذين لا يشق لهم غبار فى اخفاء عقائدهم قد قالوا « ليس اماما من قعد عن السعى الى حقه وتحت امرته أربعون رجلا » . ويقول الزيدية أنه لا يحل الامام من التقية الا اذا كان اعوانه فى مثل عدد اهل بدر . والاثنى عشرية يقلبون هذه المسألة على وجوها ويفصلونها تفصيلا تتجلى فيه القدرة الفائقة على الجدل ، فيزنون المكار التى تصيب المؤمنين والبلاء الذى يتوقعونه ، ومتى يجوز لهم فعل ما يرض عنه الله وترك ما بغضبه ، والايمان بالقلب واجب مطلق ، فلو غلب على ظن المؤمن أو أيقن بتوجه الضرر اليه أو الى ماله أو الى أحد من المسلمين سقط وجوب الانكار باليد أو باللسان وهو ما يفيد التقية بداهة (٢) .

التقية عند اخوان الصفاء :

• مما لا شك فيه أن البيئة الاسلامية التى ظهرت فيها الاتجاهات المناهضة للنظام القائم ، لم تكن تسمح لأصحاب هذه الاتجاهات بأن يمارسوا حرية الفكر ، خصوصا وأن الدين قد استغل فى اثاره العوام ضد من يفكر فى الثورة على السلطان أو الحاكم باعتبار أن السلطان هو ظل الله على الأرض أو خليفته فى رعاية شئون الخلق . ولعل فى محاولة المعتزلة - مؤيديه فى ذلك بالخليفة المأمون - فرض مذهب الاعتزال وعقائده بقوة السيف ، وما تعرض له ابن حنبل فى محنته المشهورة ، أكبر دليل على أن البيئة بتركيباتها وظروفها الاجتماعية والسياسية لم تكن تسمح بأدنى قدر من ممارسة حرية الرأى والعقيدة .

• ان جو الحرية هو الذى يتيح للأفكار السياسية أن تظهر بشكل علنى صريح ، أما اذا كان المناخ متسما بالكبت والارهاب الفكرى ، فلا محيص للأفكار فى هذه الحالة عن الظهور فى صورة سرية أو فى صورة رمزية . ومن المعروف أن اصطدام الدين بالفلسفة فى البيئة الاسلامية أدى الى محاربة رجال الفلسفة ، ولم يكن المسلمون السنيون يسمحون لأى فرد

(١) محمد حسن الأعظمى ، عبقرية الفاطميين - أضواء على الفكر والتاريخ الفاطميين مرجع سابق ، ص ١٨ ، ٦٥ .

(٢) R. strorthmann Taklya, op. cit., p. 562.

أن تكون له وجهة نظر ثقافية أو سياسية خارجة عن سياق القرآن والسنة .
وقد ترتبت على ذلك نتيجتان هامتان :

١ - أن الفلاسفة لم يقفوا عاجزين أمام هذا الدب ، بل اكتشفوا وسيلة مرنة ينتصرون بها للفكر عن طريق الحوار والجدل ، وهي وسيلة « التقية الضرورية Le Detour necessaire » التي تستخدم الافكار اليونانية المزعومة أو المنحولة كحجاب تخفى خلفه افكارها الحقيقية . وهم لى يحموا أنفسهم من أصحاب السنة المتشددين ، فانهم ينسبون هذه الافكار لليونانيين ، ومن ثم فان جزءا مهما من النصوص غير الأصلية - للفلسفة اليونانية - كان مصدرها هذه التقية الضرورية (١) .

وقد ترتب على ذلك ، شيوع عادة تأليف الفرق والجمعيات السرية كإخوان الصفاء والحنبلين والقرامطة وغيرها من الجمعيات التي ساهمت في اضعاف الدولة الإسلامية وتمزقها نتيجة عدم اتاحة القدر الكافي من حرية التفكير والتعبير عن الرأي حيث أن العجز عن المجاهرة بالعقيدة الحقيقية هو مدرسة للسخط الكامن للنصوص الأقوياء ، وهو سخط مبعثه عاطفة من الحقد الجامح . والتعصب الثائر الذى يؤدى عادة الى ظهور آراء واتجاهات غير مألوفة .

أما الذين وجدوا فى أنفسهم الجراءة لمتابعة دروسهم وأبحاثهم والمجاهرة بمقائدهم وأفكارهم على رؤوس الأشهاد ، كالفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم ، فقد كانوا مضطهدين طوال الوقت ، وظلوا يحيون دائما فى جو ناء منفصل عن الجو الذى تعيش فيه سائر الأمة . ولعل أفضل تعبير عن هذه الحالة هو قول أحد حفدة على بن أبى طالب واستشهد به ابن عربى (٢) :

يا رب جوهر علم لو أبوح به لقل لى أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسنا

وقد كان إخوان الصفاء على وعى تام بحقيقة البيئة وظروفها التى تأبى إلا أن تكون السرية التامة أو « التقية » هي خير ضمان لنجاح التنظيم فى تحقيق أهدافه فى هذه البيئة . وقد تضمنت رسائل الإخوان العديد من النصوص التى توضح ظروف البيئة من جانب ، والتى يمكن

(١) د. عمر المالكي ، الفلسفة السياسية عند العرب ، مرجع سابق ، ص ٦ - ٧ .

(٢) محيى الدين بن عربى ، الفتوحات المكية ، السطر الاول ، مرجع سابق ،

اعتبارها من جانب آخر أسبابا ودوافع للجوء الاخوان الى التقية . ويمكن عرض أهم هذه العوامل فيما يلي :

(أ) الخروج على الوالى أو السلطان معصية :

لقد أدرك الاخوان أولا ما تفشى فى البيئة الاسلامية ، وما حاول الحكام ان يدمموه ، من أن الخروج على الوالى أو الخليفة معصية . وقد تضمنت رسالة الحيوان اشارات عديدة لمضمون هذه الفكرة أو العقيدة السائدة . فجاء على لسان زعيم الانس وهو يرمز فى رسالة الحيوان الى حكام دولة أهل الشر ، قوله « فمن أطاعنا فطاعته لله ومن عصانا وهرب فمعصيته لله » (١) ، كما جاء على لسان أحد الانس ان الملوك هم « خلفاء الله فى أرضه » (٢) . وحول نفس المضمون يقول الاخوان على لسان الحيوانات التى نرسم اليهم « أن بنى الانس لم يكتفوا بتسخيرنا واستعبادنا واذلالتنا ، بل ادعوا علينا أن هذا حق وواجب لهم علينا ، وأنهم أرباب لنا ونحن عبيد لهم ، فمن هرب منا فهو آبق عاص تارك الطاعة ، كل هذا بلا حجة لهم علينا ولا بيان ولا برهان الا القهر والغلبة » (٣) . ومن ثم يؤكد الاخوان أن العقيدة التى سادت فى عصرهم هى أن طبقة الحكام هى طبقة الأسياد ، وأن طبقة المحكومين هى طبقة العبيد ، وأن الخروج على الولاة والخلفاء ليس الا اباق وانكار للولاية (٤) .

(ب) الصفات والسجايا السيئة للحكام :

وتتضمن رسالة الحيوان أيضا عرضا لأنواع الذل والاستعباد التى تتعرض لها الحيوانات على أيدي بنى الانسان . ويتضح منها رأى اخوان الصفاء فى حكام دولة أهل الشر وما يتصفون به من السفاهة والجهالة والفحشاء والقبيح من الكلام وقلة التحصيل « لما فيهم من الأحوال المذمومة والصفات القبيحة والأخلاق الرديئة والأعمال السيئة والجهالة المتراكمة والآراء الفاسدة والمذاهب المختلفة » (٥) .

وعلى لسان الحيوانات أيضا ، يهاجم الاخوان خلفاء بنى الانس ، عارضين من خلال هذا الهجوم قضيتهم الخاصة - باعتبارهم شيعة - من

-
- (١) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٢٠٩ .
 - (٢) المرجع السابق ، ص ٢٣٥ .
 - (٣) المرجع السابق ، ص ٢٠٩ ، ٢٣٦ .
 - (٤) المرجع السابق ، ص ٢٠٥ .
 - (٥) المرجع السابق ، ص ٢١٥ - ٢١٧ .

استيلاء هؤلاء الخلفاء على الخلافة من أصحابها المرعيين ، وقيام هؤلاء الخلفاء بقتل ذرية النبي وآل بيته أصحاب هذا الحق الشرعي . هذا بالإضافة الى السيرة السيئة لهؤلاء الخلفاء وحرصهم على طلب الدنيا وشدة الرغبة فيها وقلة الرغبة في الآخرة . وكل هذه الاسباب تجعل الاخوان ينكرون ولاية مثل هؤلاء الخلفاء (١) .

(ج) اضطراب الأحوال وانتشار الرشوة والفساد :

يصف الاخوان عصرهم بأنه عصر اضطربت فيه الأحوال ، وفسدت الأعمال والعمال وكثر الخوارج والمعادين للحكام ، وضعفت قوة هؤلاء لدرجة لا يستطيعون معها مغادرة أماكنهم خشية وصول الأذى اليهم (٢) . كما انتشرت الرشوة حتى وصلت الى الوزراء والحكام والفقهاء . فأصبح من الأمور الشائعة تقديم الهدايا للوزراء لتلين جانبهم حتى يمكن قضاء المصالح ولو كانت على حساب الحق والعدالة (٣) . أما العلماء والفقهاء والحكام الذين يجب أن تكون أخلاقهم « أشبه بأخلاق الملائكة » ، قد تركوا ذلك « وأخذوا في ضروب من أخلاق الشياطين من المكابرة والمغالبة والتعصب والعداوة والبغضاء فيما يتناظرون ويتجادلون من الصياح

(١) يعاجم الاخوان خلفاء بنى الانس على لسان الحيوانات حيث قول « وأما خلفاؤكم الذين تزعمون أنهم ورثة الانبياء ، عليهم السلام ، فكفى ما قال الله تعالى ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ما من نبوة الا ونسختها الجبروتية » . ويسمون باسم الخلافة ، ويسمرون بسيرة الجبارة ، وينهون عن منكرات الأمور ويرتكبون هم منها كل محظور . ويقتلون أولياء الله وأولاد الانبياء عليهم السلام ، ويسبونهم ويفسبونهم على حقوقهم ، ويشربون الخمر ، ويبادرون الى الفجور . واتخذوا عباد الله خولا ، وأيامهم دولا ، وأموالهم مفتما ، فبدلوا نعمة الله كفرا واستعطلوا على الناس افتخارا ، ونسوا أمر المعاد ، وباعوا الدين بالدنيا والآخرة بالأولى .. وذلك أنهم اذا ولي أحد منهم ، ابتدأ أولا بالقبض على من تقدمت له حرمة لأبائهم وأسلالهم ، وأزال نعمته ، وربما قتل أعمامه وإخوانه وأبناء عمه وأقربائه وربما كحلهم أو حبسهم ونفاهم أو قبرا منهم كل ذلك يفعلون بسوء ظنهم وقلة يقينهم ، مخافة أن يفوتهم المقدور ، أو رجاء أن ينالوا ما ليس في المقدر . كل ذلك حرصا على طلب الدنيا وشدة الرغبة فيها ، وشحا عليها وقلة الرغبة في الآخرة .. وليست هذه المصالح من شيم الأحرار ولا فعل الكرام . فافتخاركم أيها الأنسى على الحيوان بلذكر ملوككم وأمراتكم وسلطيتكم عليكم لا لكم ، وادعاءكم علينا العبودية ولأنفسكم الربوبية صار باطلا ورودا وبهتاناً » الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣١١) .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٢٣ .

(٣) خفى بنى الانس في المناظرة التي تجرى بينهم وبين الحيوانات أن يقف وزير ملك الجن ضدهم ، فقال أحدهم : أمر الوزير سهل ، نحمل اليه شيئا من الهدايا لينجاني ، يحسن رأيه . (انظر : الرسائل الجزء الثاني ، ص ٢٣٤ - ٢٣٥) .

والسفاهة ... وتركوا استعمال الأدب والعقل والنصيحة والعدل « (١) ،
وأصبح من اليسير عليهم قبول الرشاوى من أجل تغيير الحقيقة وإبدال
الباطل حقا (٢) » .

أما القضاة والعدول ، فيرى الاخوان أن حالهم « أدهى وأظلم وأبصر ،
وهم أشد سيرة من الفراعنة والجبابرة ، وذلك أنك تجد الواحد منهم قبل
الولاية قاعدة بالخدوات في مسجده حافظا لصلاته ، مقبلا على شأنه ،
يمشى بين جيرانه على الأرض هونا ، حتى إذا ولي الحكم والقضاء ، تراء
راكبا بغلة فارحة ، وحمارا مصريا يسرج ومركب ... قد ضمن القضاء
من السلطان الجائر بشيء يؤديه اليه من أموال اليتامي ومال الوقوف ،
وصالح عدوله بشيء من السحت والبراطيل ، فقبل منهم الرشوة ،
ويرخص لهم في الجنايات وشهادات الزور ، وترك أداء الأمانات
والودائع ... » (٣) .

(د) فساد أهل الدين :

يرى الاخوان أن أكثر الديانات في عصرهم انتحلها قوم ذهب
بهم أوهامهم الى وضعها في غير مواضعها ، فأنحرفوا عن طريق الرشاد ،
واستولى عليهم الميل والعصبية والحمية الجاهلية ، فضلوا وأضلوا نسلا
بعيدا (٤) . وفي وصف أهل الدين جاء على لسان زعيم الحيوانات مخادلبا
بنى الانسان « وأما قراؤكم وتبادكم الذين تظنون أنهم أخياركم وترجون
استجابة دعائهم وشفاعتهم لكم عند ربهم ، فهم الذين غروكم باظهار
الورع والخشوع والتقشف والنسك ... وقلوبهم مملوءة بغضا وحقد
وجفاء لمن ليس مثلهم ، ونفوسهم مملوءة وسبوس وخصومة مع ربهم
بضمائيرهم ... ونفوسهم شاكّة متحيرة فهم عند الله أشرار ، وإن كانوا
عندكم أخيار ... » (٥) .

(هـ) فساد حال التجار والذاهقين والكتاب والعمال :

يرى الاخوان أن التجار على عهدهم لا يهتمون ولا يشغلهم الا جمع
المال من الحلال والحرام ، ويضنون به على أنفسهم وجيرانهم وأحبابهم ،
ويعنّون الفقراء والمساكين حقوقهم . وفي هذا المعنى يخاطب زعيم

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣٤ - ٢٣٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٦٠ - ٣٦١ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٣٨ .

(٥) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٥٩ - ٣٦٠ .

الحيوانات بنى الانس بقوله « والذين ذكرتهم من أرباب النعم وأهل المروءات ، فلو كانت لهم مروءة كما ذكرت ، لكان لا يهنيهم العيش ، اذا راوا فقراءهم وجيرانهم واليتامى من أولاد اخوانهم والضعاف من أبناء جنسهم ، جياعا عراة مرضى زمنى مفاليج ، مطروحين على الطريق يطلبون منهم كسرة ، ويسألونهم خرقة ، وهم لا يلتفتون اليهم ولا يرحمهم ، ولا يفكرون فيهم . فأى مروءة لهم ، وأى فتوة فيهم ، وكيف تهنيهم لذاتهم ، ألا أنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلا » .

أما الكتاب والعمال وأصحاب الدواوين ، فانهم يستغلون ذكاهم ونفوذهم وطول السنهم فى بلوغ ما لا يستطيع أن يصل اليه سواهم . ولا ينأى كل منهم عن الكيد لأصدقائه واخوانه (١) .

(و) انتشار الخصال الرديئة بين البشر :

ويعد أن يصف الأخوان الحال السيئة التى وصل اليها حكامهم وعلماء وفقهاء عصرهم وأهل الديانات والتجار والكتاب والعمال وكافة المتصرفين فى الأمور على عهدهم ، ينتقلون الى وصف كافة البشر بأنهم حريصون على الدنيا وأعراضها ، وكل ما يتفاحرون به ويتحاربون عليه ويتكالبون على جمعه هو « الطلسم المنسوب لعمارة الدنيا » (٢) . ومن

(١) المرجع السابق ، ص ٣٥٨ - ٣٥٩ . ومن الملاحظ أن السكوى من فساد البيئة وتدهور الأخلاق كانت عامة لدى كثير من المفكرين والفلاسفة فى القرنين الثالث والرابع . فتجد أباحيان التوحيدى مثلا يرسم صورة نابضة للانحرام الاقتصادى فى مجتمعه ، فهو مجتمع اتسعت فيه الفسقة بين الطبقات فمن طبقة ترم فى ثراء فاحش الى أخرى تكابد الفقر المدقع ، وقد تجمعت الثروة بين أيدى فئة قليلة من الخاصة والرؤساء والأعيان . وكانت النتيجة الطبيعية لهذا الانحرام الاقتصادى تلاشى القيم وتدهور الأخلاق وطفيان قيمة واحدة وهى المال يضحي المرء فى سبيله بماء الوجه وبأصدقائه وبذوى قرياه . وقد وصف التوحيدى أخلاق الفلاحين والتجار وذكر أن « كسب النوائق سبب بينهم وبين كل مروءة وحاجز لهم عن كل ما يتعلق بالفتوة » . أصحاب الاسواق . بقوله « فاننا لالعم من أحدهم خلقا دقيقا ودينا رقيقا وحرصا مسرفا وأدبا مختلفا ودعاة معلومة ومروءة معلومة . ولم تكن حال المفكرين والعلماء بأحسن من ذلك لما دب بينهم من « التحاسد والتماوى والتماحك » ، ويعمم أبو حيان هذه الظاهرة على شتى الطبقات لا يكاد يستثنى منها واحدة . فيقول « فواء ما أسمع ولا أرى هذه الأخلاق الا شائعة بين أصناف الناس من الجند والكتاب والنفاء والصالحين وأهل العلم (أبو حيان التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة مرجع سابق ، الجزء الثانى ، الليلة ٣٢ ، ص ٦٢ وأنظر أيضا : توفيق ابن عامر النزعة الاجتماعية فى أدب التوحيدى ، مجلة الفكر ، العدد العاشر ، تونس يوليو ١٩٧٦ ، ص ٢٩ - ٣٢) .

(٢) الرسائل الجزء الثانى ، ص ٣٦١ .

الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤١٣ .

أجل هذا الطلسم يتصارعون فيما بينهم » بالسيوف والسياط والسكاكين والطنن بالرماح والزينيات ، والضرب بالدبابيس والكلل ، وقطع الأيدي والأرجل ، والحبس في المطامر والسرقه واللصوصية ، والغش والخيانة في المعاملة ، والفمز والسعاية والمكر والحيل في أسباب العدو ، وما شاكل هذه الخصال مما لا تفعله السباع من ذلك بالحيوانات ولا بعضها ببعض ولا تعرفه » (١) . وهكذا ضاعت القيم السليمة ، واصبح الطابع السائد لعلاقات البشر بعضهم ببعض هو الخداع والنفاق والقيم الفاسدة (٢) . ومن ثم لم تعد الدنيا - في نظر الاخوان - الا مجموعة من الصراعات « الأشرار أعداء الأخيار ، والفقراء أعداء الأغنياء ، يتمنون لهم المصائب ، وإذا قدموا على شيء من أموالهم أخذوه ونهبوه . وكذلك أهل الشرائع المختلفة ، يقتل بعضهم بعضا ، ويلعن بعضهم بعضا » (٣) .

وهكذا وضع الاخوان أيديهم على حقيقة البيئة التي يعيشون فيها ، وتبين لهم أن العمل من أجل التخلص من دولة أهل الشر واقامة دولة أهل الخير ، لا يجب أن يتم بصورة علنية وسط هذه البيئة ، حيث قد يؤدي ذلك الى هلاكهم وواد أفكارهم . ومن ثم فالعمل السري والتقية هما خير سبيل للتخلص من مصائب الزمان المتمثلة في « غلبة الأعداء ودولة الأشرار ومصائب الأخيار » (٤) . وقد استخدم الاخوان في هذا الصدد القصة الرمزية التي رووها في رسائلهم عن الطبيب الذي دخل قرية جميع أهلها مصابون بمرض لا يدرون كنهه ، ونظرا لأن هذا الطبيب لن يستطيع أن يصرح ويجاهر بأن جميع من بالقرية مرضى ، حيث لن يصدق أحد من القرية ، اضطر الى أن يلجأ لاستخدام الحيلة ، فعالج أحد أهالي القرية دون أن يخبره أنه مريض ، فلما شفى هذا الشخص وانتقل من حال المرض الى حال الصحة علم أنه كان مريضا ، ثم عاون الطبيب في علاج رجل آخر ، وهكذا الى أن تم شفاء أهل القرية جميعا (٥) ، وقد نلنا هذا

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٣٤ - ٣٣٥ .

(٢) وفي هذا المعنى يقول ملك النحل : فاما طباع الانس وحيلتهم فبالفد مما ذكرت وذلك أن طاعتهم لرؤسائهم وملوكهم أكثرها خداع ومكر ونفاق وغرور وطلب للمعوض والأرزاق والمكافآت والخلع والمآذب والكرامات . فإن لم يروا ما يطلبون ، أظهروا المصيبة والخلاف ، وخلعوا الطاعة ، الخروج من الجساعة ، والمداوة والحرب والقتال والفساد في الأرض (الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٠٨) .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٦١ .

(٤) لعنت الحيوانات الخلاص من حكم بني الانس ، وشجبت وقالت جميعا لملك الجن « ارحمنا أيها الملك العادل الكريم ، وخذ بأيدينا وخلصنا من جور هؤلاء الانس الأدميين الظلمة » ، « نعوذ بالله من ظفر الأشرار ودولة الفجار » (الرسائل الجزء الثاني ، ص ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٣٥٣) .

(٥) الرسائل الجزء الرابع ص ١٤ - ١٥ .

الطبيب الذكي لأسلوب الحيلة والمداواة ، أو « التقية » لكي يستطيع أن يحقق هدفه دون أن يعرض نفسه للأذى أو الخطر من جانب أهل القرية .

وقد لجأ الاخوان الى أسلوب التقية مضطرين لذلك في اطار ظروف البيئة المحيطة بهم (١) ، رغم أنهم يرون أن في التقية والاستتار حزنا وكآبة ، ولكن لا مفر من ذلك حينما يغلب الباطل الحق ، وتظهر دولة أهل الشر ، فيكون « حجة الله ، عز اسمه ، في أرضه وخليفته في عبادته مخفيا مستورا » (٢) . ويرى الاخوان في يوم الاستتار والتقية بأنه « يوم الحزن والكآبة ، يوم رجوعنا الى كهفنا وكهف التقية والاستتار » ويظل حالهم كذلك حتى يحين « وقت البروز والخروج والرجوع بصد الذهاب » (٣) .

ويصفون فترة التقية في موضع آخر بقولهم « قد يبتلون بفرقة الاحباب ومصائب الأيام ونكبات الزمان ، واستتار الرؤساء ، وغيبة الفضلاء ، في وقت من الأوقات التي يخافون فيها على نفوسهم من الأعداء المتغلبين والرؤساء الظالمين » (٤) ، أو بعبارة أخرى « الاستتار من خوف السباع » (٥) .

ويربط الاخوان بين ظهور أو تغلب دولة أهل الشر وظهور الفساد في البلاد وبين استتار أئمة الهدى وأصحاب دعوة الحق ، بقولهم « اذا ظهرت رؤساء الشياطين ، وغلبوا على ظواهر أمور الدين ، واستتر رؤساء الهدى واليقين ، ضعفت أمور الشريعة ، ودخلها العبث والفساد » ، ولهذه

(١) يرى الاخوان أن الانسان يمكنه أن يدفع الضرر عن نفسه « بالقهر والغلبة » ، فإن خاف على نفسه لبس السلاح ، وأن لم يطيقه نر منه ، فإن لم يقدر على الفرار تحصن بالحصون . وربما يدفع الانسان عدوه بالحيلة كما احتال الغراب على البوم في كتاب كليلية ودمية . ومن ثم قالهم يحددون ثلاث وسائل لدفع المفسدة أما بالقوة والجلادة والمجاهدة ، وأما بالفرار والابتعاد ، وأما بالحيلة والمداواة . ويحذّر الاخوان الغراب والابتعاد في بعض الأحيان ، فقالوا على لسان السقا « أما ترون معشر الطيور ما وقعنا فيه من جور بني آدم وتغديبهم الحيوانات ، حتى بلغ الأمر اليانا مع بعد ديارنا منهم ومجاورتنا اياهم وتركنا مدخلتهم ، فانا مع عظم جشتي وخلقي وخسة قوتي وسرعة طيراني تركت ديارهم وهربت منهم الى الجزائر والبحار والجبال ، وهكذا أخى الكركدن لزم البراري والقفار وبعد من ديارهم طلبا للسلامة من شرهم . » (انظر : الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٢٥ ، ٢٦٢ ، ٤٧٢ - الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٧٨) .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٨١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٧٠ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٤٠٥ .

(٥) الرسالة لجماعة ، الجزء الاول ، ص ٤٤٧ .

العلة اذا غلب أهل الباطل على أهل الحق ، استتر أهل الحق ، ويخفى الأمر .
ويوضع دور الستر (١) .

أهداف التقية عند الاخوان :

يمكن القول بأن التقية تحقق للاخوان هدفين في وقت واحد

هما : -

١ - أن يكونوا في مأمن من أهل المدن الجائرة والملوك والرؤساء الجائرين المعتسدين الذين يأخذون أمورهم بالقهر والغضب والظلم . اذ أن « كل جبار وسلطان ظهر فيه الجهل ولم يوجد فيه العلم ، فهو مثل السباع والوحش يأخذ من زمانه ما قدر عليه ، ومن وقته ما وصل اليه ، والمجاورون له في تعب ونصب وخوف منه ، ومشقة مما يحسبهم من مؤنته وفي مذلتة من مملكته » (٢) وإذا لم يلجأ الاخوان الى الاستتار فانهم يكونون عرضة للقتل والأذى (٣) .

٢ - أن يكونوا في مأمن من العوام والجهال الذين قد يستغلهم رؤساء الضلال ويفرونهاهم بهم ، وذلك لأن الملوك والرؤساء كما يرى الاخوان - في زمانهم لا يقبلون النصيحة بالعودة الى الحق ، فان خاطبهم في ذلك أحد العلماء لجأ هؤلاء الرؤساء الى العوام حيث يغردون بهم ويلفقون لهذا العالم الناصح أقوالا مخالفة للشريعة والدين ، ويتمونه بالانحراف والجنون « ولا يتمكن ذلك العالم أن يبين للعوام كيف جرى الأمر في الشريعة ، وينبهم على فساد ما هم عليه لما قد غلب عليهم من العصبية التي ألفوها ونشئوا عليها ، وأخذوها خلفا عن سلف » (٤) ، ولذا يضطر العلماء الى السكوت والتخفي ، أو على حد تعبير الاخوان « خمول الحق وانقطاع أهله بأنفسهم عن الجمهور والرعاع » (٥) ، لتوقعهم أن العوام لن يققوا على حقيقة أقوالهم ، ومن ثم سيمونهم بالكفر والالحاد ، ويتمونهم بالبهتان والعناد (٦) .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ١٢٥ ، ٢٧٤ ، ٣٢٣ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧٨ - ٣٧٩ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٠٤ ، ٣٣٦ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٥٤ .

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٥٢ .

(٦) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٠١ .

لقد فهم الاخوان ظروف عصرهم فهما دقيقا ، ولسوا أن الطريق إلى تحقيق أهدافهم لابد وأن يكون مؤمنا • واللجوء إلى أسلوب التنظيم السري أو التقيية يؤكد وعي الاخوان لحقيقة مواجهتهم لدولة (سلطة سياسية) تمتلك كل أسباب القوة المادية والمعنوية من جهاز إداري إلى جهاز أيديولوجي ضارب الجذور في الحركة الفكرية والثقافية التي تسانده. وتمتلك فوق ذلك قوة عسكرية كبيرة ومدربة ومنظمة • ولعل خبرة الاخوان التاريخية أكدت لهم أن مواجهة مثل هذه السلطة السياسية لا يمكن بأسلوب الثورة المسلحة أو العلنية • فقد فشلت كل الانتفاضات والثورات بسبب فقدان هذه الثورات للتنظيم الموحد والتنظيم الجيد والقيادة الواعية المدربة • وليس في مقدور أي تنظيم مناوئ للسلطة السياسية القائمة أن ينمو ويقوى في العلنية ، بل لابد من أن يكون تنظيمًا سريًا • وهكذا شعر الاخوان بضرورة تطوير أفكارهم وعقائدهم حول الحركة السياسية أو التكتيك السياسي الذي يمكن أن يوصلهم لتحقيق أهدافهم ، وبانت الحاجة ماسة لوضع خطة متماسكة متكاملة حول التنظيم فيما يتعلق بسماته ودوره في حركتهم السياسية والمبادئ الأساسية التي يجب أن يقوم عليها نشاطه السري إلى جانب أسسه التنظيمية وعلاقاته التنظيمية الداخلية •

إن لجوء أي حركة إلى العمل السري ليس هدفًا في حد ذاته بل هو وسيلة لضمان بقاء الحركة وصيانتها واستمرارها وتطورها • والأسلوب السري يفرض نفسه على الحركة في بدايتها للأسباب التالية :

١ - توازن القوة بين الحركة والقوى المعادية يكون دائمًا لمصلحة هذه القوى في بداية الأمر • وهو ما عبر عنه الاخوان بقولهم « الأعداء المتغلبين » أو « الاستتار من خوف السباع » •

٢ - القوى التي تبدأ بها الحركة الثورية تكون في البداية ضعيفة قليلة الامكانيات • ولعل القصة الرمزية عن الطبيب الذي دخل قرية جميعها من المرضى تدل على حقيقة قلة المؤيدين للحركة في بدايتها •

ولهذين السببين تضطر الحركة في بدايتها إلى اللجوء لطابع السرية ، بل قد تضطر إلى استخدام هذا الأسلوب حتى في المراحل التالية لنمو الحركة ، حيث تظل في حاجة دائمة لجعل غالبية أسماء أعضاء حركتهم وتحركاتهم ومواقفهم ومخازن أسلحتهم وأموالهم في حالة من السرية لحمايتهم من مهاجمة العدو •

ونظرا لأن السرية وسيلة للوصول إلى الجماهير لنشر الدعوة ، فإنه من غير المتصور أن نعيش الحركة في سرية مطلقة ، لأن معنى ذلك هو

انعزالها عن المجتمع مما يجعل نطاق انتشار الحركة محدودا ، وهو ما يتعارض مع سعيها للانتشار والتوسع تمهيدا للخروج من حالة السرية ، في حالة العلنية حينما تضمن سيطرتها على قواعد تكفل لها ذلك . والقوانين التي تتحكم في مسألة سرية الحركة وعلاقتها تفرضها أيضا موازين القوى بين الحركة الثورية والقوى المسيطرة على النظام القائم .

المبحث الثاني

نظام المراتب

ان نظام المراتب عند اخوان الصفاء منهج متعدد الجوانب • فهو من ناحية منهج في التنشئة السياسية يهدف الى بلوغ أعضاء الجماعة الى الكمال • ومن ناحية أخرى منهج في التخصص يهدف الى أن يقوم أهل كل مرتبة أو طبقة من الطبقات بالعمل الذي يتناسب مع استعداداتها الفطرية أو المكتسبة • وهو من ناحية ثالثة فكرة فلسفية تهدف بصفة خاصة الى اثبات ضرورة الامام وتأكيد عصمته باعتباره حلقة رئيسية من حلقات هذه المراتب ، وبدون هذه الحلقة لا يمكن للنظام الطبيعي لهذه المراتب أن يكون كاملا •

وقد استعان الاخوان في وضع فلسفتهم ونظامهم الخاص بالمراتب بفكر من سبقوهم من الفلاسفة ، متمثلا في نظام المراتب عند الفيثاغوريين ونظام المراتب ونظرية المثل عند أفلاطون ، ونظرية الفيض الأفلوطينية ، وفلسفة الهنود في التناسخ •

وتتضمن رسائل اخوان الصفاء أربعة أنواع من المراتب هي :

١ - مراتب الموجودات •

٢ - مراتب النفوس •

٣ - مراتب البشر •

٤ - مراتب أهل المدينة الفاضلة •

وسوف نتعرض فيما يلي بإيجاز لكل مرتبة من هذه المراتب ، والنتائج التي يمكن استخلاصها من فكرة المراتب هذه •

أولا - مراتب الموجودات :

يرى الاخوان أن الله سبحانه وتعالى رتب الموجودات والكائنات ترتيبا متقنا (١) . وأن هذا الترتيب الالهى يجب أن يكون النموذج الذى يحتذى به فى ترتيب البشر ، وترتيب المناصب العامة لهم ، بحسب ما يليق بكل منهم ، وبحسب الاستعدادات المتوافرة لدى كل منهم .

وعلى هذا الأساس يقابل الاخوان بين نظام الأفلاك ومراتبها ، وبين نظام الدولة ومراتب الناس ومناصبهم العامة فيها . فيقابلون بين الشمس باعتبارها رأس الكواكب فى الفلك ، وبين الملوك والرؤساء . ويشبهون باتصالات الكواكب بالشمس وبعضها ببعض ، اتصالات الناس بالملوك وبعضهم ببعض . ويعتبرون نسبة المريخ من الشمس كنسبة صاحب الجيش من الملك . ونسبة عطارد من الشمس كنسبة الكتاب والوزراء من الملوك ونسبة المشترى منها كنسبة القضاة والعلماء من الملوك . . . الخ (٢) .

ومراتب الموجودات عند الاخوان خمس مراتب أو أجناس (٣) . وتحت كل مرتبة أو جنس منها أنواع كثيرة متفاوتة فى المرتبة . فمنها ما هو ادناها ، ومنها ما هو أشرفها ، ومنها ما هو بين بين (٤) .

ومراتب الموجودات الخمس هي :

- ١ - مرتبة المعادن .
- ٢ - مرتبة النبات .
- ٣ - مرتبة الحيوان .
- ٤ - مرتبة الانسان .
- ٥ - مرتبة الملائكة .

وبرى الاخوان أن آخر كل مرتبة من هذه المراتب متصل بأول

(١) يقول الاخوان أن الله « رتب الموجودات ترتيبا متقنا ، ولا يخفى عليه من امر عاله صغيرة ولا كبيرة الا وهو يعلمها ويدبرها . تديبرا واحدا بحسب ما يليق بواحد واحد من الموجودات والكائنات ، وبحسب الاستعدادات الحاصلة من الكائنات » . . . (الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٧٢ ، ٧٥) .

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٦٧ .

(٣) ذكر الاخوان مرة أن المراتب ثلاث ومرة أخرى أنها أربع ، ومرة ثالثة أنها سبع ومرة رابعة أنها خمس عشرة . ولكنهم يؤكدون دائما أن المروف منها خمسة فقط (أنظر : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣١١) .
(٤) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٦٧ .

المرتبة التي تليها (١) . فاعلى مرتبة فى المعادن متصلة بأدون مرتبة من مراتب النبات ، وأعلى مرتبة من مراتب النبات متصلة بأدون مرتبة من مراتب الحيوان ، وأعلى مراتب الحيوان متصل بأدنى مراتب البشرية ، وأعلى مراتب البشرية - وهو الامام عند الاخوان كما سنرى فيما بعد - متصل بمرتبة الملائكة (٢) .

ثانيا - مراتب النفوس :

رغم أن الاخوان قد خصصوا فصلا مستقلا للبحث فى « مراتب الأنفس » (٣) ، الا أن الجوانب المختلفة لهذه المراتب لا يمكن الوقوف عليها الا بدراسة كافة الرسائل لوجود أفكار مرتبطة بفكرة مراتب الأنفس فى مختلف الرسائل .

(١) انظر : الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ١٧٨ - الرسائل ، الجزء الثالث ص ١٢٩ الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٧٦ - ٢٨١ - الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ٣٣٧ ، ٣٤١ ، ٣٥٣ .

(٢) يقول الاخوان : فادون أطراف المعادن مما يلى التراب الجوى والزجاج وأنواع الشبوب ، والطرف الاخرى الياقوت والذهب الاحمر ، والباقي بين هذين الطرفين من الشرف والدناءة . . وهكذا أيضا حكم النبات . . منه ما هو أدون فى الرتبة مما يلى رتبة المعادن وهو خضراء الدمن ، ومنها ما هو فى آخر الرتبة مما يلى رتبة الحيوان وهو شجرة النخل . . واعلم يا أخى بأن أول مرتبة الحيوان متصل بأخر مرتبة النبات ، وآخر مرتبة الحيوان متصل بأول مرتبة الانسان . فادون الحيوان وانقصه هو الذى ليس له الا حاسة واحدة فقط ، وهو الحلزون . . ورتبة الحيوانية مما يلى رتبة الانسانية ليست من وجه واحد ، ولكن من عدة وجوه . وذلك أن رتبة الانسانية لما كانت معدنا للفضل وهبوطا للمناقب لم يستوعبها نوع واحد من الحيوان ولكن عدة أنواع فملها ما قارب رتبة الانسانية بصورة جسده ، مثل القرد ، ومنها ما قاربها بالأخلاق النفسانية كالفرس . . وذلك أنه ما من حيوان يستعمله الناس ويأنس بهم الا ولنفسه قرب من نفس الانسانية . . أعلم يا أخى بأن أول مرتبة الانسانية التى تلى مرتبة الحيوانية هى مرتبة الذين لا يعلمون من الأمور الا المحسوسات ولا يعرفون من العلوم الا الجسمانيات ، ولا يطلبون الا اصلاح الأجساد ولا يرغبون الا فى رتب الدنيا ، ولا يتمنون الا الخلود فيها . . فهؤلاء وإن كانت صورهم الجسدية متورة الانسان ، فإن أفعال نفوسهم أفعال النفوس الحيوانية والنباتية . . وأما رتبة الانسانية التى تلى رتبة الملائكة فهو أن يجتهد الانسان ويترك كل عمل وخلق مذموم قد اعتاده من الصبا ، ويكتسب أشداده من الاخلاق الجبيلة الحميدة ، ويعمل عملا صالحا ، ويتعلم علوما حقيقية ويعتقد آراء صحيحة ، حتى يكون انسان خير فاضلا وتصور نفسه ملكا بالقوة فاذا فارقت جسدها عند الموت صارت ملكا بالفعل .

الرسائل ، الجزء الثانى ص ١٦٧ - ١٧٥ ونفس النص تقريبا فى الجزء الرابع ص ٢٧٦ - ٢٨١) .

(٣) الرسائل ، الجزء الاول ص ٣١١ - ٣١٥ .

ويرى الاخوان أن المعروف لدى العلماء من مراتب النفوس خمس مراتب هي (١) :

١ - النفس النباتية :

وتعرف أيضا بالنفس الشهوانية ، وتنسب اليها شهوة الغذاء والنماء (٢) .

٢ - النفس الحيوانية :

وتعرف أيضا بالنفس الغضبية . وينسب اليها - علاوة على ما ينسب للنفس النباتية - شهوة الحركة بكافة أنواعها لدفع المضرة عن الجسد . ولعل أهم ما ينسب الى هذه النفس هو « شهوة الرياسة » (٣) .

وينسب الاخوان للنفس الحيوانية والنباتية الأخلاق الرديئة والطباع السيئة وما يتبع ذلك من الأفعال القبيحة الخارجة عن الاعتدال بالزيادة أو بالنقصان (٤) .

٣ - النفس الناطقة الانسانية :

وهي المختصة - زيادة على ما تقدم - بشهوة العلوم والمعارف ، وشهوة الصنائع والحذق فيها ، وشهوة العز والرفعة والترقى الى أقصى الدرجات (٥) . وإلى هذه النفس تنسب الأخلاق الجميلة والمعارف الحقيقية والآراء الصحيحة والأعمال الزكية . ولأن هذه النفس هي « العاقلة المميزة المستبصرة » ، فهي بهذه الصفة تشبه ملكا من الملائكة (٦) .

٤ - النفس الملكية الحكمية :

ويطلق عليها النفس الحكمية نسبة الى الحكمة ، كما يطلق عليها « دائرة أصحاب الحكم الفلسفية العقلية » (٧) . وتنسب الى هذه النفس

(١) . يقرر الاخوان أن جملة مراتب النفوس خمس عشرة مرتبة ، وأن مرتبة النفس الانسانية هي المرتبة الوسطى فدونها سبع مراتب وفوقها سبع مراتب (الرسائل الجزء الأول ، ص ٣١١) .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣١٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣١٤ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٣٦٥ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٣١٤ - ٣١٥ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٣٦٥ .

(٧) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٣٠ .

كافة الحصول المحمودة وما تحتاجه من قوى لتحقيق هذه الحصول مثل
الذهن الصافي وجودة الفهم وذكاء النفس ، وصفاء القلب وحدة الفؤاد
وسرعة الخاطر ، وقوة التخيل وجودة التصور ، والفكر والروية والتأمل
والاعتبار ، والنظر والاستبصار ، والحفظ والتذكر ، ومعرفة الروايات
والأخبار ، ووضع القياسات واستخراج النتائج من المقدمات ، والتكهن
والفراسة وقبول الوحي والالهام ، ورؤية المنامات ، والانداز بالحوادث
المستقبلية يعلم النجوم والزرجر (١) .

٥ - النفس الملكية القدسية :

وهي مرتبة « النبوة والناموسية » (٢) . وإلى هذه المرتبة تنسب
« شهوة القرب إلى ربها والزلفى لديه ، وقبول الفيض منه ، وإفاضة الجود
على من دونها من أبناء جنسها » (٣) . وأشخاص دائرة أو مرتبة الناموس
الالهى هذه هم القائمون بأمور النواميس (٤) .

ثالثا - مراتب البشر :

يرى الاخوان أن عالم الانسان « درجات وطبقات ودوائر محيطية
بعضها ببعض بادية بعضها عن بعض » ، وأن أرقى هذه الدرجات أو
الدوائر ، هي دائرة الناموس الالهى التى هي « حاوية لجميع ما دونها من
الدوائر فى عالم الانسان ، محيطية بما دونها من العوالم » (٥) ، ثم ما دون
ذلك دائرة تحت أخرى حتى يكون فى آخرها أدنى الصنائع وأخس
الأعمال . ويستشهد الاخوان بقوله تعالى « ورفعنا بعضهم فوق بعض
درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا » (٦) .

ويميز الاخوان بين البشر من خلال ثلاث مراتب رئيسية هي مرتبة
الخواص ومرتبة العوام ومرتبة المتوسطين بين الخواص والعوام .

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣١٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣١١ . وقد أورد ابن منكل فى الباب السابع والعشرين
وصحته الباب المائة هذه المرتبة والمرتبة التى قبلها باعتبارهما المرتبتان اللتان تملوان
مرتبة الانسانية (محمد بن منكل ، الأحكام الملوكية والضوابط الناموسية ، مخطوط ،
مرجع سابق ، ص ١٤٩) .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣١٦ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٣٠ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٢٣٠ .

(٦) قرآن كريم ، سور الزخرف ، آية رقم ٣٢ . ويلاحظ أن الآية وردت فى
الرسائل على النحو التالى ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ، وأجوج بعضهم إلى بعض
وجعل بعضهم لبعض سخريا (المرجع السابق ص ٢٣٠) .

١ - مرتبة الخواص :

ويختص أهل هذه المرتبة - من وجهة نظر الدين الذي يعنى عند الاخوان « الطاعة من جماعة لرئيس واحد » (١) - بأنهم أهل « العلم والعمل » ، بعد التصديق بالرسول وولاية أولى الأمر من بعدهم « (٢) . ويختص أهل هذه المرتبة أيضا بمعرفة العلوم التي يمنح العوام من معرفتها أو تعلمها مثل علم الطلسمات وعلم الكيمياء (٣) . ومن ينتمى لهذه المرتبة هم « خواص عقلاء متدينون أخيار فضلاء » (٤) ، وهم الذين يفهمون المعاني الدقيقة واللطيفة من كلام الأنبياء (٥) . والذي يصلح من علم الدين لهذه الطبقة هو « النظر في أسرار الدين وبواطن الأمور الخفية وأسرارها المكنونة ... وهي البحث عن مرامي أصحاب النواميس في رموزهم وإشاراتهم اللطيفة » (٦) . ومعنى ذلك أن الخواص هم الذين لديهم علم الباطن ، والذين لهم حق التأويل .

ويقسم الاخوان مرتبة الخواص الى عدة مراتب داخل هذه المرتبة على النحو التالي (٧) :

(١) مرتبة العقلاء :

وهم أدنى درجات الخواص ، وهم الذين توجه اليهم الخطاب بالامر والنهي والوعيد والمدح والذم والترغيب والترهيب .

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٦ . ويلاحظ أن جعل فكرة الطاعة لرئيس واحد فكرة مرتبطة بالدين تدل على أن الاخوان ينتمون الى الشيعة الذين جعلوا طاعة الإمام فرضا دينيا .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٤٤ . ويلاحظ أيضا أن جعل الموالاة لاولى الأمر بعد الرسول هي من صلب عقائد الشيعة . وسوف نعرض لهذه الفكرة في المبحث الخاص بالتصحيح عند اخوان الصفاء .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٠٥ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٤٥ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٢٢ .

(٦) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٣ . وما يتصف به الخواص أيضا انهم ينظرون الى الأمور نظرة كلية لا نظرة جزئية ، وهم الحكماء الذين اذا رأوا صنعة محكمة تشوقت نفوسهم الى صانعها الحكيم ، واجتهدوا في التشبه به في أفعالهم قولاً وفعلًا وعلمًا وعملًا (المرجع السابق ، ص ٢٨٤ ، ٣٦٠) .

(٧) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٣٥٦ - ٣٥٧ .

(ب) مرتبة المؤمنين :

وهم الذين رفع الله قدرهم على سائر العقلاء • وهم المقرون والقابلون أوامره ونواهيهم المنقادون لطاعته فيما رسم لهم في أحكام النواميس وموجبات العقول ، التاركون لما نهوا عنه سرا وعلانية •

(ج) مرتبة العلماء والفقهاء :

وهم الذين رفع الله قدرهم من جملة المؤمنين المقربين المخلصين ، واصطفى منهم هذه الطائفة وفضلهم على غيرهم ، وهم الذين اجتهدوا في تعلم أوامر الناموس ونواهيهم وأحكامه وحدوده وشروطه بواجبها •

(د) مرتبة التائبين العابدين :

وهم الصالحون الورعون المتقون المحسنون ، وهم الذين رفعهم الله من جملة العلماء والفقهاء ، واستحقوا هذه المرتبة باجتهدهم في القيام بواجبات أحكام الناموس •

(هـ) مرتبة الزاهدين :

وهم الذين رفعهم الله من مرتبة التائبين • وأهل هذه المرتبة هم الزاهدون في الدنيا ، العارفون عيوبها ، الراغبون في الآخرة ، المتحققون بها ، الراسخون في علمها • وهم أولياء الله المخلصون ، وعباده المؤمنين ، وصفوته من خلقه أجمعين وهم الذين سماهم الله أولى الألباب وأولى الأبصار وأولى النهى ، وذكر عنهم في القرآن آيات كثيرة في مدحهم وحسن الثناء عليهم • وهذه المرتبة هي غاية المراتب البشرية في الشرف ، اذ ليس هناك درجة « أشرف ولا أجل ولا أفضل من الزهد في الدنيا والرغبة في الآخرة » (١) •

٢ - مرتبة العوام :

وتضم هذه المرتبة النساء والصبيان « واللاحقين بهم في العقل من الرجال » ويختصون - من وجهة نظر الدين أو الطاعة - بالتصديق بالرسول وما جاءوا به ، والعمل « بقدر ما في وسعهم » (٢) • ولا يستحق العامة تعلم العلوم الشريفة اللطيفة مثل علم الطب والكيمياء والطب وخواص المعادن ، لأنهم لا يستحقون تعلمها وليسوا أهلا لاستعمالها •

(١) المرجع السابق ، ص ٣٥٧ •

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٤٤ •

« يبرر الاخوان ذلك بأن العامة - بما هم عليه من الضعف في الهمة وقلة العلم وقوة الشر بسوء الأخلاق وقبح العادات - ينهمكون في الشهوات كيف كانت ويتناولونها من أين وجدت » ولا يراعون في ذلك رجوعاً الى دين ومروءة ، ومعرفة بالواجبات والمحظورات ، فيفسد بذلك الترتيب المحمود ٠٠ - ومن ثم فإن أهل هذه المرتبة أغبياء أشرار أردياء « (١) ، وذلك لأنهم « يركبون كل محذور ، ويتركون كل مأمور به ، وإذا نهوا عن منكر وفعلوه » ، ولا يفقهون المعاني الدقيقة لكلام الأنبياء « (٢) لأن « المعاني كالنفوس ، والألفاظ كالأجسام » (٣) ولا يعرف العوام معنى النفس ولا أسرارها ، ولهذا فهم لا يؤمنون الا بظاهر الأمور بعكس الخواص الذين يؤمنون ببواطنها « (٤) . ويصف الاخوان الفرد من العامة بأنه « من قصر فهمه ومعرفته » (٥) ، لأنه ينظر الى الجزئيات من الأمور دون الكلليات ، ومن ثم لا يصلون الى الحقيقة « بل تقصر عقولهم عن معرفتها وعن عللها وأسبابها الدقيقة الخفية » (٦) . وبسبب نظرتهم الجزئية هذه تعجبهم وتبههم المصنوعات دون أن يفكروا في صانعها الحكيم بعكس الخواص « (٧) . ولذا فالعامة « ضعفاء العقول » (٨) . ويرى الاخوان أن العامة بسبب ايمانهم بظواهر الأمور ، وبالأمر الجسمانية ، فهم - على عكس الخواص - حريصون في طلب شهوات الدنيا ، وهذه سمة « تتبعها أخلاق رديئة وأفعال قبيحة وأعمال سيئة » (٩) ومرتبة العوام تقابل مرتبة « السوق » ، في حين أن مرتبة الخواص تقابل مرتبة « الملوك » (١٠) وأجود أحوال العامة في نظر الاخوان « كثرة الصوم والصدقة والصلاة والقراءة والتسبيح وما شاكل ذلك من العبادات المفروضة والمسنونة في الشرائع » (١١) .

-
- (١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤٥ ، ٣٠٥ .
 - (٢) المرجع السابق ص ١٢٢ ، ١٤٧ .
 - (٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٢٢ .
 - (٤) المرجع السابق ، ص ٥٠٣ - ٥٠٤ ، ٥١١ .
 - (٥) المرجع السابق ، ص ٤٨٣ .
 - (٦) المرجع السابق ، ص ٣٦٠ .
 - (٧) المرجع السابق ، ص ٣٨٤ .
 - (٨) المرجع السابق ، ص ٧٦ .
 - (٩) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٥٨ .
 - (١٠) المرجع السابق ، ص ٣٣٥ .
 - (١١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٥٠٤ .

٣ - مرتبة المتوسطين :

وتضم هذه المرتبة الذين خرجوا من مرتبة العوام ، ولم يرقوا الى مرتبة الخواص (١) . ويتميز المتوسطون - من وجهة نظر الدين - بأنهم الذين يعملون بطواهر الشريعة ، ويقرون بعلم باطنها دون تكذيب او انكار (٢) . وقد نعت الاخوان أهل هذه المرتبة بأنهم متشككون متحيرون « غير عارفين بأسرارنا » (٣) . كما تضم هذه المرتبة أيضا « طائفة من أهل ملتنا مقرون بفضلتنا وفضل أهل بيتنا ، ولكنهم جاهلون بعلومنا ، غافلون عن أسرارنا وحكمتنا » (٤) . ولما كانت هذه المرتبة بين الخواص والعوام فإن علوم الدين التي تناسب أهل هذه المرتبة في نظر الاخوان هي « التفقه في أحكامها ، والبحث عن السيرة العادلة ، والنظر في معاني الألفاظ ... وطلب الحجة والبرهان وأن لا يرضى من الدين تقليدا ، اذا كان يمكنه الاجتهاد ودقة النظر » (٥) . والمتوسطون بذلك يتميزون عن العوام لأنهم « قد رزقوا من الفهم والتمييز قدرا ، فخرجوا بذلك من جملة العامة ، ولم يحصلوا في جملة الخاصة ، فهم لا يعرفون الله حق معرفته ... ولا يرضون الدين تقليدا وإيمانا ، فهم مذبذبون بين ذلك ، لا الى هؤلاء ، ولا الى هؤلاء » (٦) . ومن ثم فالمتوسطون لا يرضون بالتقليد في كل علم وصناعة ، لأنه قد يمكنهم البحث والكشف عنه بالبراهين (٧) .

رابعا - مراتب أهل المدينة الفاضلة :

لما كانت مدينة اخوان الصفاء الفاضلة (٨) مدينة مثالية ، فلا بد أن يكون أهلها أيضا أناسا فاضلين مثاليين . وقد قسم الاخوان أهل المدينة الفاضلة الى مراتب حسب أعمارهم على النحو التالي :

١ - المرتبة الأولى :

وتتضمن هذه المرتبة كل من كانت أعمارهم أقل من خمسة عشر

- (١) ومن ثم يطلق البعض على مرتبة المتوسطين لفظ « خاصة العامة » (د . عمر طروج ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، الفصل الأخير) .
- (٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٤٤ .
- (٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤٦ .
- (٤) المرجع السابق ، ص ١٤٧ .
- (٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٥١١ .
- (٦) المرجع السابق ، ص ٤٨٣ - ٤٨٤ .
- (٧) المرجع السابق ، ص ٧٦ .
- (٨) سنتبحث فيما بعد مفهوم المدينة الفاضلة عند اخوان الصفاء .

عاما . ويطلق على أهل هذه المرتبة « والمؤوسين » أو أتباع الرؤساء (١) .
وتنقسم هذه المرتبة الى مرحلتين (٢) :

(أ) منذ الولادة حتى سن الرابعة ، ويخضع فيها الشخص لقوة
النفس الحيوانية الحساسة .

(ب) من سن الرابعة حتى الخامسة عشرة ، حيث ترد على الشخص .
القوة الناطقة المعبرة لأسماء المحسوسات . وهذه المدة يطلق عليها سنى
التربية .

٢ - المرتبة الثانية :

وتبدأ هذه المرتبة من سن الخامسة عشرة حتى سن الثلاثين . وهي
المرتبة التي يطلق عليها الاخوان « مرتبة أرباب ذوى الصنائع » (٣) أو
مرتبة « أرباب الأركان الأربعة ذوى الصنائع » (٤) أو مرتبة أصحاب
الصنائع العملية والعلمية » (٥) . ويتميز أهل هذه المرتبة بصفاء جوهر
نفوسهم وجودة القبول وسرعة التصور ، وهم الذين يشير اليهم الاخوان
فى رسائلهم « اخواننا الأبرار الرحماء » (٦) . وفى هذه المرتبة ترد على
المرء « القوة العاقلة المميزة لمعاني المحسوسات » (٧) .

ويجرى تدبير ذوى الصنائع هؤلاء فى المؤوسين - أهل المرتبة
السابقة - كما يسرى الضوء فى الهواء « وكسريان القوة النامية فى
الأركان الأربعة التى هى النار والهواء والماء والأرض » (٨) ، لأن ذوى
الصنائع هم « أهل التعليم ، ونقش الصور فى الهيولى » (٩) .

-
- (١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٩٥ - الرسائل ، الجزء الرابع ص ١٧٢
الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٧١ .
- (٢) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٤٤٦ - الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٩٥ .
- (٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٧ .
- (٤) المرجع السابق ، ص ١٧٢ .
- (٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٧٤ .
- (٦) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٧ ، ١٧٤ .
- (٧) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٩٥ .
- (٨) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧٢ - الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ،
ص ٣٧٥ .
- (٩) المرجع السابق ، ص ٣٧٥ .

٣ - المرتبة الثالثة :

وتبدأ هذه المرحلة من سن الثلاثين حتى سن الأربعين . وهي المرتبة التي يطلق عليها الاخوان « مرتبة الرؤساء ذوى السياسات » (١) . أو « مرتبة ذوى السياسات » (٢) ويتميز أهل هذه المرتبة أو يختصون « بمراعاة الاخوان ، وسخاء النفس ، وإعطاء الفيض بالشفقة والرحمة والتحنن على الاخوان » . وهم الذين يطلق عليهم الاخوان فى رسائلهم « اخواننا الأخيار الفضلاء » (٣) .

ويكون سريان سياسة أهل هذه المرتبة فى أهل المرتبة السابقة « كسريان الألوان فى الضياء ، أو كسريان القوة الحيوانية فى القوة النامية » (٤) .

ويتمتع أهل هذه المرتبة بكل « خصلة وخلق وسجية لابد منها لسياسة الأمور ، وقادة الجيوش ، ورعاة الجماعات ، ومدبرى الملوك والناموس جميعا » (٥) . وترد على المرء فى هذه المرحلة « القوة الحكيمية المستبصرة لمعانى المعقولات » (٦) .

٤ - المرتبة الرابعة :

وتبدأ هذه المرتبة من سن الأربعين حتى سن الخمسين . وهي المرتبة التي يطلق عليها « مرتبة الملوك » أو « مرتبة الملوك ذوى السلطان » (٧) ، أو مرتبة الملوك ذوى الأمن والنهى » (٨) . ويتميز أهل هذه المرتبة بصفات « الأمر والنهى والنصر والقيام بدفع العناد والخلاف عند ظهور المعاند المخالف لهذا الأمر بالرفق واللفظ والمداواة فى اصلاحه » . وهم الذين يطلق عليهم الاخوان فى رسائلهم « اخواننا الفضلاء الكرام » (٩)

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٧ ، ١٧٤ - الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ص ٣٧٤ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٥٧ ، ١٧٤ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٧٢ .

(٥) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٤٤٧ - ٤٤٨ .

(٦) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٩٥ .

(٧) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٧ - الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٧٤ .

(٨) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧٢ .

(٩) المرجع السابق ، ص ٥٧ ، ١٧٤ .

ويسرى أمر الملوك ذوى السلطان فى الرؤساء ذوى السياسة - أهل.
المرتبة السابقة - « كسريان القوة الباصرة - أو الناطرة - فى ادراك
الألوان ، وكسريان القوة الناطقة فى القوة الحيوانية » (١) . وعموماً فإن
القوة التى تسيطر على أهل هذه المرتبة هى « القوة الملكية المؤيدة » (٢) .

٥ - المرتبة الخامسة :

وتبدأ هذه المرتبة من سن الخمسين الى نهاية العمر . وهى المرتبة
التي يطلق عليها الاخوان « مرتبة الالهيين ذوى المشيئة والارادة » (٣) .
أو « المرتبة الالهية ذات الارادة والمشيئة » (٤) . ويتميز أهل هذه المرتبة
بأنهم أهل « التسليم وقبول التأييد ، ومشاهدة الحق عياناً » (٥)

ويكون تأثير قوة أهل هذه المرتبة وسريان مشيئتهم فى الملوك
ذوى السلطان - أهل المرتبة السابقة - « كسريان العقل فى المعقولات ،
أو كسريان القوة الملكية فى القوة الناطقة » (٦) . والقوة التى ترد على
البدن فى هذه المرتبة هى « القوة الناموسية الممهدة للمعاد ، المفارقة
للهيولى » (٧) .

ويرى الاخوان أن مرتبة الالهيين هذه هى أرقى مراتب المدينة
الفاضلة ، فى « نهاية أهل المدينة فى الجلالة الروحانية ، واللطافة
النفسانية ، ورأس الطبقة العالية المتحدة فيها الارادة والمشيئة » (٨) .

النتائج التى يمكن استخلاصها من نظام المراتب ودلالاتها السياسية :

أولاً - البناء الهرمى للتنظيم :

إن نظام المراتب الذى وضعه الاخوان يشير الى وجود تنظيم سياسى
للجماعة بنى على أساس هرمى ، ويمكن تلخيص هذا البناء على النحو
التالى :

- (١) المرجع السابق ، ص ١٧٢ - الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٧٦ .
- (٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٩٥ .
- (٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧٢ .
- (٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٧٤ .
- (٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٧ ، ١٧٤ .
- (٦) المرجع السابق ، ص ١٧٢ - الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٧٧ .
- (٧) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٩٥ .
- (٨) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٧٧ .

(أ) القيادة العليا :

ويمثل الامام القيادة العليا لأنه يحتل المرتبة العليا في مراتب الاخوان ، وهذه المرتبة تقابل المراتب التالية :

- ١ - مرتبة الالهيين من مراتب أهل المدينة الفاضلة .
- ٢ - مرتبة الزاهدين من مراتب الخاصة من البشر .
- ٣ - مرتبة النفس القدسية من مراتب النفوس .
- ٤ - مرتبة الملائكة من مراتب الموجودات .

وتشبيه الاخوان من يصل لهذه المرتبة بـ « العقل » ، إنما يؤكد أنهم يقصدون الامام ، لأن العقل في فلسفتهم هو « الرئيس الواحد » (١) وهو « امام عادل من خلفاء الأنبياء » (٢) . كما يصف الاخوان من يصل الى هذه المرتبة أيضا بأنه « رأس الطبقة العالية » وأن مرتبته هي مرتبة « النبوة والناموسية » ، لأن أهل هذه المرتبة هم القائمون بأمور النواميس ، وهم الراسخون في العلم وأولياء الله المخلصون . . الى آخر هذه الأوصاف التي لا تطلق في المصطلحات الاسماعيلية الا على رتبة الامامة .

(ب) القيادة النظرية والسياسية :

وهذه القيادة تمثل المراتب التالية :

- ١ - مرتبة الملوك ذوي الأمر والنهي من مراتب أهل المدينة الفاضلة .
- ٢ - مرتبة التائبين العابدين من مراتب الخاصة من البشر .
- ٣ - مرتبة النفس الملكية الحكيمة من مراتب النفوس .
- ٤ - مرتبة الانسانية من مراتب الموجودات .

ومهمة هذه القيادة وضع الأسس النظرية والفلسفية للمذهب من الناحيتين العقائدية والسياسية ، وتقديم الأفكار القائدة للتنظيم ، ولذا يطلق الاخوان على أهل هذه المرتبة « دائرة أصحاب الحكم الفلسفية العقلية » ، وهم أيضا المجتهدون في القيام بواجبات أحكام الناموس ، وهم الذين يقومون بأعمال « الأمر والنهي والنصر والقيام بدفع العناد والخلاف » . وكل هذه الصفات والأعمال تتطلب استعدادات خاصة مثل الذهن الصافي والفهم الجيد والفكر الروية والتأمل وما شابهها . ومن ثم تتركز مهام

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٨٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٨٩ .

هذه القيادة النظرية الساسية فى وضع الخطة التنظيمية العامة ، واعداد الخطط التكتيكية ، وتحديد المهام العامة للتنظيم ككل ، ورسم سياساته العامة .

(ج) القيادة العملية :

وتضم هذه القيادة أهل المراتب التالية :

- ١ - مرتبة الرؤساء ذوى السياسات من مراتب أهل المدينة الفاضلة .
- ٢ - مرتبة العلماء والفقهاء من مراتب الخواص من البشر .
- ٣ - مرتبة النفس الناطقة الانسانية من مراتب النفوس .
- ٤ - مرتبة الحيوان من مراتب الموجودات .

وتختص هذه القيادة العملية بالاشراف العمل على نشاط الجماعة ، لأن أهل هذه المرتبة هم رعاة ومديرو الملك ، ولذا اختصوا «بمراعاة الاخوان» ، لانهم يعرفون القوانين والمبادئ والأسس التى تسير عليها الجماعة .

(د) المجموعات الوظيفية :

وهى المجموعات التى تتولى توفير الحاجات المادية للتنظيم ، وتمثل فى المراتب التالية :

- ١ - مرتبة ذوى الصنائع العلمية والعملية من مراتب أهل المدينة الفاضلة .
- ٢ - مرتبة المؤمنين من مراتب الخواص من البشر .
- ٣ - مرتبة النفس الحيوانية من مراتب النفوس .
- ٤ - مرتبة النبات من مراتب الموجودات .

ويجب على هذه المجموعات القيام بأعباء نشر الدعوة وجذب الأنصار والمؤيدين للحركة لانهم « أهل التعليم » سواء فى الأمور العلمية أو الأمور العملية .

(هـ) المستجيبين للدعوة :

ويحتل هؤلاء أدنى مراتب الدعوة ، ويقابلون المراتب الآتية :

- ١ - مرتبة المرووسين من مراتب أهل المدينة الفاضلة .
- ٢ - مرتبة العقلاء من مراتب الخواص من البشر .
- ٣ - مرتبة النفس النباتية من مراتب النفوس .
- ٤ - مرتبة الجهاد من مراتب الموجودات .

وهؤلاء المستجيبون هم الذين وجهت اليهم الدعوة وتوافرت فيهم الشروط اللازمة للانضمام للجماعة . أى أنهم أولئك الذين اختبروا من بين مرتبتي العوام والمتوسطين بعد أن أبدوا استعدادا لتفهم وتقبل مبادئ الجماعة وقبلوا الانخراط في التنظيم . وفي هذه المرحلة يبدأون في تعلم الفلسفة وفي الاطلاع على الرسائل ودراستها .

ثانيا - التنشئة السياسية :

إن خطة التربية أو التنشئة السياسية تهدف الى تكوين طبقة من الأعضاء ذات طابع خاص أخلاقيا وثقافيا. وبدنيا وتنظيميا ، وأن يتسلحوا بثقافة ووعي، يتفقان مع عقائد الجماعة وأهدافها . هذا بالإضافة الى أن اللجوء الى أسلوب التنظيم السرى يتطلب من أعضاء الحركة اعدادا فنيا جيدا وتقسيميا للعمل ينفذ بمنتهى الدقة والكفاءة . ولعل أحد المهام الرئيسية التي يضطلع بها التنظيم هي مهمة تربية واعداد وخلق نماذج جديدة من البشرية ، وخلق الانسان « الجمعى » ، وهذه المهمة تتطلب ضغطا تربويا على الأعضاء للحصول على تقبلهم وتعاونهم ، ثم بلوغ مرحلة تكوين عادات خاصة ومناخ خاصة للتفكير والسلوك ومعايير خلقية خاصة .

والاهتمام بالتنشئة السياسية أمر طبيعي في كل جماعة سياسية منظمة . بل نجد أن المفكرين السياسيين منذ أفلاطون يشيرون الى أهمية التربية لتنشئة واعداد مواطنين ذوي قيم ومبادئ سياسية صالحة (١) . وقد وضع أفلاطون نظاما أشبه « بمراتب » اعتمد عليه ليكون بمثابة منهج في التربية أو التنشئة السياسية . فهو يصف في الجمهورية العلوم المختلفة التي ينبغي على البشر معرفتها حسب مراحل أعمارهم المختلفة وقد توسع أفلاطون في الكلام عن نظام التربية منذ الصغر ، ومناهج التعليم ، ومنزلة كل علم من العلوم ، حتى تصور البعض أن « الجمهورية » كتاب في التربية والتعليم (٢) . ومما لا شك فيه أن فكرة التنشئة كانت هي المحور الرئيسي الذي بنى عليه أفلاطون « الحاكم الفيلسوف » لجمهورية أو مدينته الفاضلة ، حيث يرى أن الشعر والموسيقى والرياضة البدنية بتعلمها الصبيان حتى سن العشرين . ثم من العشرين الى الثلاثين يتعلم

(١) انظر : Richard E. Dawson, Kenneth Prewitt, Political Socialization,

Boston, 1969, p. 42.

Alexis de Tocqueville, Democracy in America, Vol. 1, New York 1945, pp. 27-28.

(٢) فقد قال روسو على سبيل المثال ان الجمهورية ليست كتابا في السياسة ولكنها

أبداع رسالة كتبت عن التعليم . Ernest Barker, Greek Political Theory, Plato and his Predecessors, London 1951, p. 145.

Nettleship, The Theory of Education in Plato's

Republic, Oxford U.P. 1961, pp. 115, 135.

نخبة منهم العلوم الرياضية وصلة بعضها ببعض . ويختار بعد ذلك نخبة من هذه النخبة يتعلمون الجدل الذي هو منهج الفلسفة ، كي يتدربون على اطراح البصر وغيره من الحواس الى أن يبلغوا درجة معرفة الوجود بالذات . ثم يتولوا من الخامسة والثلاثين الى الخمسين مناصب عامة في الدولة . ومن هؤلاء لا يبلغ الفلسفة الا قلة قليلة من ذوى الطبائع المواتية (١) .

وقد فطن اخوان الصفاء الى أن الخمس عشرة سنة الاولى من حياة الانسان - المرتبة الاولى من مراتب أهل المدينة الفاضلة - هي سنى التربية . وفي هذه المرحلة يدرك المرء الأمور المحسوسة ، وما أن يصل الى نهايتها حتى يكون قد اكتسب القدرة على التمييز والفهم ، واكتسب أيضا الآداب والأخلاق والأفعال التي توافق طبيعته واستعداداته (٢) . ومن الملاحظ أن هذه الفترة من حياة الانسان تركز عليها الدراسات الحديثة في مجال التنشئة السياسية ، حيث يؤكد الباحثون المعاصرون أهمية الخبرات والتجارب التعليمية المكتسبة في هذه المرحلة في تكوين الشخصية الاجتماعية (٣) .

أما المرتبة الثانية في نظرية الاخوان فهي التي تبدأ من الخامسة عشرة حتى الثلاثين من حيان الانسان . ويهتم الاخوان بهذه المرحلة التي يكون المرء فيها متمسكا بصفاء الجوهر وجودة القبول وسرعة التصور ، ويكون لديه الاستعداد لاكتساب « الحصال والأخلاق والأفعال التي يحتاج اليها الملوك والرؤساء » ، وبمعنى آخر يكون قابلا لأي توجيه سياسي لأنه يكون على حد تعبير الاخوان « في تدبير الشمس صاحبة العز والرياسة والتدبير والسياسة » (٤) . ولذا نجد الاخوان يحثون دعائهم للتركيز على جذب انشباب في هذه المرحلة للدعوة ، ويشبهون الصبيان في هذه المرحلة بأنهم « كبش ورق أبيض نقي لم يكتب فيه شيء ، فاذا كتب فيه شيء حقا كان أم باطلا فقد شغل المكان ومنع أن يكتب فيه آخر ، ويصعب حكه ومحوه » (٥) . فالشباب في غضون سن العشرين أو قبلها بقليل يبدأ في معرفة عالمه السياسي الذي يعيش فيه فيفهم ما هي الدولة أو يعرف بعض المعلومات حول أبعاد الدولة . ويتأثر بالأحداث السياسية ، وربما يكون رأيا خاصا حول هذه الأحداث .

(١) انظر : ألاتون ، الجمهورية ، مرجع سابق ، الكتاب السابع ، ص ٢٠٥-٢٣٢

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٤٦ - ٤٤٧ .

(٣) انظر :

Richard E. Dawson, Kenneth Prewitt, Political Socialization. op. cit., pp. 41-42; Henri Mandras, Elements de Sociologie, Paris 1967, pp. 34-44.

(٤) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٤٧ .

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥١ .

وفى المرحلة الثالثة من مراحل حياة الانسان التى تبدأ من سن الثلاثين حتى سن الأربعين وهى التى يطلق عليها الاخوان « مرتبة الرؤساء ذوى السياسات » ففيها يتعلم المرء ويمارس الوظائف السياسية والرياسة على الجماعات ورعايتها ، ومن خلال الممارسة يكتسب الأخلاق والسجيا والحصل اللازمة لمثل هذه الوظائف (١) .

وفى المرحلة التالية التى تبدأ من سن الأربعين الى الخمسين والتى يسميها الاخوان « مرتبة الملوك » ، تمارس وظائف الحكم فى مستوياته العليا ، ويكتسب خلالها الخبرات والملكات اللازمة للاضطلاع بهما ، الى أن يتم الانتقال للمرحلة الأخيرة التى تبدأ بعد سن الخمسين حيث تكون تنشئة الانسان فى مجال الأمور السياسية قد اكتملت ويبدأ الانسان بعد ذلك المرحلة التى يطلق عليها الاخوان « مرتبة الالهيين » التى هى أرقى المراتب عند الاخوان .

ريذهب الاخوان الى أن الانسان طوال هذه المراحل يكتسب معلومات وخبرات مختلفة ومتطورة الى أن تكتمل شخصيته ، وأن هذه التنشئة عملية مستمرة ودائمة طوال حياة الانسان وأن الشخصية السياسية دائمة التطور ، وقد أدرك الاخوان أنه بالرغم من أن التنشئة عملية مستمرة ، الا أن هناك فترات معينة فى حياة الفرد ذات أهمية فى التربية السياسية أكثر من غيرها ، ومن ثم فالتأكيد على التجارب والخبرات المكتسبة فى مراحل العمر المبكرة لها ما يبررها خصوصا بالنسبة لظواهر الولاء السياسى والقيم السياسية ، ولذا كان تأكيدهم على التركيز فى الدورة على مرحلة الصبا والشباب كما ذكرنا ، ويؤكد هذا قولهم « فينبغى لك أيها الأخ ، أن لا تشغل باصلاح المشايخ الهرمة الذين اعتقدوا آراء فاسدة وعادات رديئة وأخلاقا وحشية ، فانهم يتعبونك ولا ينصلحون وان صلحوا قليلا قليلا فلا يقلحون . ولكن عليك بالشباب السالمى الصدور ، الراغبين فى الآداب ، المبتدئين النظر فى العلوم ... » (٢) .

ويؤكد الاخوان فى التنشئة السياسية على ضرورة التدرج فى تلقين الأعضاء علوم الجماعة وأسرارها حسب مراحل العمر المختلفة ، لأن « نفس المتعلم لا تقبل الا شيئا بعد الشئ على التدرج » (٣) .

ومن ثم لا يسمح الاخوان لأعضاء جماعتهم — وبصفة خاصة الأحداث

(١) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٤٤٨ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٢ . ويقارب هذا المعنى ما يذهب اليه كتاب

السياسة فى مصر الحديث عن التنشئة والتربية السياسية . انظر فى هذا :
R. H. Dawson, K. Prewitt, Political Socialization, op. cit., pp. 42-44

(٣) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ١١ .

والصبيان - بالبده في تعلم الفلسفة الا بعد أن يكونوا قد ألوا بعلوم الدين
والشريعة . وإذا ما استوفى العضو شرط تعلم الشريعة ، يبدأ في تعلم
الفلسفة من العلوم الرياضية الى المنطقية الى الجسمانية الطبيعية الى العقلية
النفسية ثم ينتهى بالعلوم الالهية (١) . وفي هذا المعنى يقول الاخوان
« فينبغى لمن حصلت له هذه الرسائل من اخواننا الكرام ، أن يدفع منها
الى كل من يستحق ، ما يقرب من فهمه وما يعلم أنه يصلح له أو يليق
بمرتبته ، أولا فأول ، على الترتيب الذى رتبناه فى رسالة الفهم ست .

فكلما ارتقت نفسه فى العلم الى درجة درجة ، وانتهت الى مرتبة مرتبة فى
المعرفة ، رقى الى ما بعدها ، ورفع الى ما يتلوها ، الى أن تبلغ نفسه حد
كمالها وقد جعلنا الرسائل كلها على أربعة أقسام : القسم الأول
رياضية يتبدى بها ، والقسم الثانى جسمانية يتلو بها ، والقسم الثالث
نفسانية عقلية من بعدها ، والقسم الرابع ناموسية للهيبة هي آخرها ، (٢)
وهكذا تبدو أهمية الرسائل نفسها باعتبارها شاملة للعلوم والأفكار والقيم
والمبادئ التى يرغب الاخوان فى تنشئة أعضاء جماعتهم عليها ، وقد رتبنا
هذه الرسائل على أساس التدرج فى تنشئة المستجيب للدعوة . ويستشف
من أقوال الاخوان أن الرسائل لا تدرس الا لمن دخل فى التنظيم السياسى
للجماعة ، أما المرشحون للعضوية فانهم يدرسون الشريعة فى مرحلة
اختبارهم والتفرس فى امكانياتهم للتحقق من صلاحيتهم وتبنيهم للانضمام
للجماعة وعموما فان العضو اذا ما أتم دراسة الرسائل على الترتيب
والتدرج المشار اليه ، أمكنه الاطلاع على الرسالة الجامعة . فاذا ما وقف
على ما فى هذه الرسالة الجامعة من المعانى ، أصبح مهيبا للنظر فى الكتب
الخاصة بصوفة الاخوان ، بمعنى أن العضو يكون مستعدا للوقوف على
الأسرار الحقيقية والمعانى الباطنية للجماعة (٣) .

والتدرج فى التنشئة والتربية السياسية والعقائدية على هذا النحو
يشير الى وجود مراتب أو درجات للدعوة ، وهو ما عرضناه فى تقسيم
الاخوان لمراتب البشر الى خاصة وعامة ومتوسطين . ويستفاد من هذا
التقسيم أن الاخوان قصرُوا عضوية جماعتهم على مرتبة الخواص . ويؤيدنا
فى هذا الاستنتاج ذلك الهجوم الشديد الذى شنّه الاخوان على أهل كل

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٥٧ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١٥٢ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٨٣ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١٥ - ١٥٣ ، الجزء الثانى ص ٣٧٠ -

٣٧١ ، ٣٦٨ - ٣٩٩ ، الرسائل الجزء الرابع ، ص ١٦٧ - ١٦٨ .

من مرتبة العامة ومرتبة المتوسطين (١) ، وما ذهب اليه صاحب كشف
الظنون » من أن أخوان الصفاء كانوا « كلهم حكماء » (٢) . وهذا يؤكد
خطأ ما ذهب اليه البعض من أن الجماعة كانت تضم بين دفتيها الرعا
والجهلاء ، ولو كان الأمر كذلك لما ظل أمر الجماعة خافيا وغامضا حتى الآن،
لأن الرعا لا يؤمنون على سر (٣) .

وإذا كان موقف الاخوان من مرتبتى العوام والمتوسطين ينم عن أن
هؤلاء غير مؤهلين للوقوف على أسرار الجماعة وأسرار التنظيم ، إلا أن هذا
لا يمنع من وجود مرشحين لعضوية الجماعة من بين أهل هاتين المرتبتين (٤)،
باعتبار أن التنظيم يسعى الى التوسع والانتشار بين الجماهير . ومن البديهي
أن تبدأ الدعوة بين هؤلاء من خلال قيام الداعي بتعليمهم علوم الشريعة
والدين الى أن يتمكن من تدعيم علاقاته مع من يصلح أو من يكشف لديه
الاستعداد لتقبل مبادئ الجماعة . وحينما يقبل العضو فى عضوية الجماعة
يكون قد خرج - فى تصور الاخوان - من جملة العوام والمتوسطين ، وأصبح
فى أدنى درجات مرتبة الخواص وهى التى يسميها الاخوان «مرتبة العقلاء» .
ثم يتدرج العضو فى مراتب الدعوة من مرتبة العقلاء الى مرتبة المؤمنين الى
مرتبة العلماء والفقهاء الى مرتبة التائبين العابدين الى مرتبة الزاهدين ،
وهذه المرتبة الأخيرة هى غاية المراتب البشرية فى الشرف (٥) .

(١) بهاجم الاخوان العامة بقولهم « وما يجمعنا وإياك ، حرمة الأدب والخروج
من جملة العوام » . (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٩٥) كما يهاجمون مرتبة المتوسطين
بقولهم « فاحذر أنت يا أخى أن تكون من جملتهم ، فانهم جنود إبليس وأخوان الشياطين »
(الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٤) .

(٢) حاجى خليفة كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ، مرجع سابق ،
المجلد الأول ، ص ٩٠٢ .

(٣) د. محمد غلاب ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ١٤ - ١٥ .

(٤) أنظر : الأب يوحنا اللاخوى البرلسى ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ،
ص ٦ .

(٥) من الملاحظ أن درجات التثنية الخمس عند اخوان الصفاء ، تطورت عند
الاسماعيلية فيما بعد الى سبع درجات ، وكذلك عند القرامطة ، ويشير البعض الى أنها
وصلت اثنتى عشرة مرتبة عند الاسماعيلية . أنظر فى هذا الصدد :

إبن النديم ، الفهرست ، مرجع سابق ، ص ٢٦٨ .

البغدادي ، الفرق بين الفرق ، مرجع سابق ، ص ١٧٣ .

المقريزى ، امواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، مرجع سابق ، الجزء الثانى
ص ٢٢٧ وما بعدها .

الديلمى ، بيان مذهب الباطنية ، استانبول ١٩٣٨ ، ص ٢٥ وما بعدها .

مصطفى غالب ، الحركات الباطنية فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٢١ - ١٢٣ .
De Sacy, Exposé de la religion des Druzes, Paris 1939, pp. 4-5.

وتجدر الإشارة الى أن تقسيم البشر الى خاصة وعامة ومتوسطين هو تقسيم شائع في الفكر الاسلامي ، أخذ به كثير من علماء كافة الفرق الاسلامية .

فقد ذهب الفارابي (المتوفى ٣٣٩ هـ) الى تقسيم الناس حسب مراتبهم في الفهم والتصديق الى ثلاث طبقات : عامة ورجال دين وفلاسفة ، وجعل لكل منها طريقة تتناسب مع مقدرتها على التصور والفهم (١) .

كما ذهب السجستاني (اواخر القرن الرابع الهجري) الى تقسيم الناس حسب عقولهم واستعدادهم للنظر والفكر الى خاصة وعامة (٢) .

وقد أقر ابن رشد (المتوفى ٥٩٥ هـ) تقسيم البشر الى عامة وخاصة ومتوسطين ، وجعل لكل من العامة والخاصة نوعا من التعليم خصوصا فيما يتعلق بفكرتي الظاهر والباطن والتوفيق بين الوحي والعقل أو الدين والفلسفة . أما المتوسطون عنده فهم أهل الجدل والتكلمين لأنهم - وقد ارتفعوا عن العامة ولم يصلوا الى مرتبة الخاصة - عرضت لهم شكوك وشبهات لم يقدرُوا على حلها فضلوا وأضلوا (٣) .

ثالثا - التفاني في خدمة الجماعة هو أساس الترقى في المراتب :

لقد أفاض الاخوان في شرح فكرة المراتب ، وكرروها في أكثر من موضع في رسائلهم . ولعلمهم كانوا يهدفون من وراء فكرة مراتب الموجودات واتصال الكائنات الى ترغيب أعضاء الجماعة في الترقى الى الدرجات العليا أو المراتب العليا في داخل الجماعة ، اذا ما تفانوا في خدمة أغراض هذه الجماعة ولذا يؤكد الاخوان على أن المرتبة الأدنى لا تتصل بالمرتبة الأعلى الا اذا «صفاء» حالها (٤) . وعن طريق فكرة المراتب واتصالها هذه ، يمكن تنمية روح الفدائية داخل الجماعة . هذه الروح التي تميزت بها بعض الفرق الاسلامية عموما ، وفرقة الاسماعيلية خصوصا . ونفس الهدف أيضا نجده في تقسيمهم لمراتب أهل المدينة الفاضلة فهم يحثون أعضاء جماعتهم

(١) أبو نصر الفارابي الجمع بين رأيي الحكيمين ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٠٧ ص ٢٧ .

(٢) أبو حيان التوحيدي ، المقابسات ، مرجع سابق ، ص ١٢٨ (المقابلة الثالثة) ص ٢٥٨ (المقابلة الثالثة والستون) .

(٣) ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، مطبعة الآداب ، القاهرة ١٣١٧ هـ ، ص ١٧ - ٢٤ .

ابن رشد ، مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تحقيق د . محمود قاسم ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ١٨١ - ١٨٥ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٣٨ .

على الاجتهاد في خدمة أهداف الجماعة - التي تعتبر واجبا دينيا أو عبادة - حتى يمكنهم الارتقاء لبلوغ المرتبة الخامسة « مرتبة الالهيين » ، وهي المرتبة التي يقول عنها الاخوان « وهي التي ندعو اليها اخواننا كلهم في أي مرتبة كانوا » (١) ، ويقولون في الترغيب فيها « جعلك الله من أهلها ، ومن استجاب اليها ودل عليها ، وإيانا ، وجميع اخواننا ، بمنه ورحمته » (٢) . كما يقولون عنها أيضا بأنها هي المرتبة التي كان ينشدها الأنبياء مثل ابراهيم ويوسف وعيسى ومحمد عليهم السلام ، والتي كان ينشدها الفلاسفة مثل سقراط وفيثاغورث وغيرهم (٣) .

ان التزام المراتب الأدنى بطاعة المراتب الأعلى ، وهو بهذا يشبه نظام التربية العسكرية الذي يحقق أقصى درجات النجاح بالتزام فكرة الأمر والنهي من جانب الرؤساء والطاعة والتسليم من جانب المرؤوسين . وبالطاعة والتفاني في خدمة الرؤساء ويمدى تحقيق المنفعة للجماعة . يمكن للمرؤوسين الترقى في مراتب الجماعة .

ولتبرير هذه الفكرة ، وضع الاخوان بعض الآراء الفلسفية . ومما ذكره في هذا الصدد هو أن الشيء يكون عديم النفع « لو بقي على الحالة الدنيئة والرتبة الناقصة » (٤) . وأن جميع النفوس تتمتع بفرصة حب البقاء على أتم الحالات وأكمل الغايات ، وكراهية الفناء والنقص عن الحال الأفضل والأكمل . وأن الله بلطفه ومنه وانعامه قدر « كلما بلغت نفس منها رتبة ما ، أمدتها بزيادة فضلا منه وجودا ، أو نقلها الى ما فوقها وأرفع منها وأعز وأشرف وأجل وأكرم ، كل ذلك ليبذلها الى أقصى مدى غاياتها وتعام نهاياتها » (٥) . وهكذا لا يكون الترقى في مراتب الجماعة الا بالتدريج . والى المرتبة الأعلى مباشرة ، أو كما يقول الاخوان « القطن لا يقبل صورة الثوب الا بعد قبوله صورة الغزل » (٦) .

وقد ربط الاخوان بين التفاني في خدمة الدائرة أو المرتبة الأعلى وبين الترقى في المراتب . ونظرتهم الفلسفية في هذا الصدد هي أن « الناقص عنها - أي المراتب - علة للكمال وسبب لبقائه ، والأدون خادم للأشرف ومعين ومسخر له » ، ويستشهدون على ذلك بأن النبات جعل غذاء لجسم الحيوان ومادة لبقائه ، والنفوس الحيوانية جعلت خادمة ومسخرة للنفس

(١) المرجع السابق ، ص ٥٧ ، ١٧٤ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ص ٣٧٧ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٨ ، ١٧٥ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٢٧ .

(٥) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣١٢ ، ٣١٦ .

(٦) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٨ .

الانسانية الناطقة (١) ومن ثم فان كثرة المنفعة او القابلية للنفع من جانب الدائرة الأدنى للدائرة الأعلى ، دليل على كثرة الطاعة والعبادة (٢) ، وكثرة الطاعة هي السبيل الى الترفى من المرتبة الادون الى المرتبة الاعلى . ولهذا يقول الاخوان « أن أحق النفوس الحيوانية أن تنتقل الى رتبة الانسانية هي الشقية في أيدي البشر ، المسخرة للانسان ، المتعبة في خدمته المنقادة لطاعته (٣) . كما أن أحق النفوس الانسانية أن تنتقل الى رتبة الملائكة هي النفوس المتعوبة في التعب ، المنقادة لأحكام الشريعة ، الخادمة في الهياكل والمساحد والبيع والصلوات والصوم والقرايين والدعاء والتآله » (٤) .

كما يرى الاخوان أيضا أن « الفسق عن أمر الرئيس ، وترك الانقياد والاذعان للطاعة المفروضة » هو الشر والمصيبة والمنكر . ومن ثم يقولون لأعضاء جماعتهم « ينبغي لك يا أخى أن تعلم وتتيقن بأنك كما تريد وتحب

(١) الرسائل الجزء الثالث ، ص ٣٦٨ - ٣٦٩ . وفي إطار هذه الفكرة يقول الاخوان « واعلم أيها الأخ أن الحيوان منه ما هو حسن الصورة مليح الأفعال حسن المال ، ثم ما دون ذلك حتى ينتهي الى أقيسه في المنظر وشره في المخبر ، وهو دوائر بعضها في جوف بعض ، ودرجات ومنازل . . . فما حسنت صورته وأطاعت روحه وخدمت الأنفس الانسانية وكان ساجدا لها ، فهو يجوز أن يلحق بها في تغطيلها ، ومنزلته من دائرته كمنزلة الملائكة من عالم الأفلاك . . . وكمنزلة الملوك والرؤساء من عالم الانسان . وما كجحت صورته وعصى على الأنفس الانسانية كان مثل إبليس العاصي المعتدى المستعبر على النبي في زمانه واتحكيم في أواله . . . وكذلك الثبات أيضا يوجد فيه مثل ذلك ، منه ما هو مليح زهره طيب ريحه وثمرته ، بأسق فرعه زكى أصله ولقعه طاهر ، ومنه ما هو بالعكس من ذلك . وكذلك المادون أيضا منها الرافع في قدره الحسن في منظره مثل الذهب واللغة ومادون ذلك حتى ينتهي الى ما لا ينتفع به » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٣٦) .

(٢) يقول الاخوان في هذا الشأن « وأما عبادة الثبات فهي ما يظهر منه من الحركات . . . وما يبدية من أنواره وأزهاره ، وتسليمه لمرته الى الحيوان ، ومنها ما لا ينتفع به ولا يصلح الا للندار . . . وأما عبادة الحيوان فهي خدمته للانسان وذخاياه معه حيثما ذهب ، وما يكون من صبره على ما يعمل به ، ومنه عاص منكر جاحد لطاعة الانسان ، عدو له كالسباع وأنواع الوحوش . . . وأما عبادة الانسان فهي ما أوجبه الله تعالى عليه وهدهم اليه . . . واعلم أيها الأخ أن الانسان الغافل عن العبادة ، المنهك في المصيبة ، هو أخس من الحيوان ، وأخس من الثبات وأخس من المادون » (المرجع السابق ، ص ٢١١ - ٢١٢) كما يقولون أيضا أن الانسان يكون في أدون رتب الانسانية وهي مرتبة الذين لا يعلمون من الأمور الا المحسوسات فقط والتكالب على حطام الدنيا كالتكالب على الجيف وأن صورتهم (الجسدية) وإن كانت على صورة الانسان ، الا أن أعمال نفوسهم تكون مثل أعمال النفوس الحيوانية وانثباتية (الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٢٩) .

(٣) يقول الاخوان أيضا « ما من حيوان يستعمله الناس ويأنس بهم الا ولنفسه قرب من نفس الانسانية » (الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٧٠) .

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٢٩ .

وتشستهم من عبدك أن ينقاد لأمرك ، وكذلك خادمك وأجيرك وتابعك وزوجك وولده ، ولا يتكبرون عليك ، ولا يخرجون عن أمرك ، ولا يجاوزون نهيك . فهكذا ينبغي ويحب أن تكون لرئيسك ومن هو فوقك في الأمر والنهي ، حتى تكون عادلا منصفاً حقاً ممدوحاً مثاباً مجازى ملتذاً فرحاناً مسروراً منعماً مكرماً ٠٠٠ » (١) .

وإذا كان دور المراتب الأدنى ينحصر في الطاعة وحسن الانقياد والمنفعة للمراتب الأعلى ، فإن الاخوان يرون أن على المراتب الأعلى أن تعمل على معاونة وتأييد المراتب الأدنى لترقيتها . وفي هذا يقول الاخوان « ثم اعلم أن النفوس التامة الكاملة إذا فارقت الأجساد تكون مشغولة بتأييد النفوس الناقصة المجسدة ، لكيما تتم هذه وتكمل تلك ، وتخلص هذه من حال النقص ، وتبلغ تلك الى حال الكمال ، وترتقي هذه المؤيدة أيضا الى حالة هي أكمل وأشرف وأعلى ٠٠ » . ويشبه الاخوان هذا التأييد والمعاونة من المراتب الأعلى للمراتب الأدنى بمعاونة الأب الشفيق والإستاذ الرفيق « في تعليمهما التلاميذ والأولاد ، وإخراجهما إياهم من ظلمات الجهالات الى فسحة العلوم وزوج المعارف ، ليتم التلاميذ والأولاد ، ويكمل الآباء والأساتذة بإخراج ما نزل قوة نفوسهم من العلوم والمعارف والصنائع والحكم الى الفعل والظهور ، افتداء بالله تعالى وتشبها به في حكمته ٠٠ » (٢) .

ويحث الاخوان أعضاء جماعتهم للتفاني في خدمة الجماعة وأغراضها باعتبار أن ذلك هو السبيل للرقى في مراتب الجماعة حتى يصلوا أعلى المراتب (٣) ، ويستشهدون على ذلك بقوله تعالى « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبيلاً » (٤) . ومن بلغه الله درجة ، ثم قام بحققها وفي بذرائعها ، ولم يرجع التهقيرى ، كان جزاؤه الانتقال الى الدرجة التي فوقها . أما من جهل قدر النعمة في أى رتبة من الرتب ، فلم يشكرها ولا اجتهد في طلب ما فوقها « كان جزاؤه أن يترك مكانه ، ويوقف حيث انتهى به عمله ويحرم المزيد ، ويفوته من وراء ذلك وفوقه من الدرجات والمرتبات » (٥) ، وذلك القوت والحرم هو عقوبته على التقصير في أداء واجبات الجماعة .

وتجدر الإشارة الى أوجه الشبه أو التماثل بين فكرة المراتب ونظام الترقى عند كل من اخوان الصفاء والصوفية بالرغم من اختلاف الغاية

(١) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٣٥٤ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣٧١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٥١٢ .

(٤) قرآن كريم ، سورة العنكبوت ، آية رقم ٦٩ .

(٥) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٣٤٥ - ٣٤٦ .

المثل عند كل من الفريقين (١) ، حيث يلاحظ أن للصوفية مراتب للترقي في الطريقة ، والساكنون في هذه المراتب يسمون أهل السلوك ، ويمثل « التأمل » المرحلة الاعدادية للسير نحو أعلى مراتب الكمال .

ويشير البعض إلى أن المرء في البوذية عليه أن يتقدم مرحلة مرحلة متبعا طريقا يتكون من ثمان مراحل ، وهو ما يطلق عليه « الطريق السوى النبيل » لكي يبلغ أرقى الدرجات . وقد يبدو من هذا التشابه بين الأسلوبين عند كل من أخوان الصفاء وأهل الديانة البوذية ، أثر العقائد الهندية في الفكر الإسلامي (٢) .

ولعل لب هدف الإخوان من نظام المراتب وفكرتي الأمر والطاعة بين الدوائر أو المراتب العليا والدنيا هو البلوغ إلى نظام هرمي رأسه الامام أو المهدي (٣) . وإذا كان الإخوان لا يشيرون إلى ذلك صراحة في رسائلهم ،

(١) الغاية المثل عند الإخوان هي التشبه بالاله بحسب الطاقة الانسانية ، وعند الصوفية هي الفناء في الله .

(٢) وقد تأثر الإخوان أيضا في فكرة المراتب بأراء أهل التناسخ مثلهم في هذا مثل العديد من أهل المال والنحل . أو على حد قول الشهرستاني وما من ملة من الملل الا وللتناسخ فيها قدم راسخ ، وإنما تختلف طرقهم في تقرير ذلك (الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٢٥٥) . ولإخوان الصفاء رسالة « في الاكوار والأدوار » لا تخرج عما قاله أهل التناسخ من أن للكواكب أدوارا ، وما أن تستكمل الدورة حتى تعيد نفس الدورة مرة ثانية وهو ما عبر عنه الإخوان باسم « الاكوار » أي استئناف الكواكب لأدوارها فعودتها إلى مواضعها مرة أخرى (الرسائل ، الجزء الثالث ص ٢٤٩ - ٢٦٩ . ويقارن بما ذكره الشهرستاني من آراء أهل التناسخ (الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ص ٥٥ - ٥٦) . وقد مزج الإخوان فكرة (الاكوار والأدوار) بفكرة الترقى في المراتب ، إذ يرون أن النفوس الحيوانية « تنتقل إلى الرتبة الانسانية على مر الدهر والأزمان » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٠) . كما يرون أن النفس الانسانية تنتقل إلى الرتبة الملكية على مر الزمان بالأعمال الصالحة ، فيقارون فانظر الآن يا أخي ، أيديك الله وإيانا بروح منه ، كيف يكون انصراف نفسك من هذا العالم إلى هناك . وقد بلغت إلى المركز ، وانصرف وتجت من الكون في المعادن أو في النبات أو في الحيوان وقد جاوزت الصراط المنكوس الصراط المقوس ، وهي الآن على صراط مستقيم آخر درجات جهنم ، هي الصورة الانسانية - فإن جاوزت وسلمت من هذه دخلت الجنة من أسد أبوابها وهي الصورة الملكية التي تكسبها بأعمالك الصالحة وأخلاقك الجميلة وآرائك الصحيحة ومعارفك الحقيقة ، ويحسن اختيارك » (الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٨٣ - الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٣٨٥ - ٣٨٦) .

(٣) يقول الإخوان « واعلم يا أخي أيديك الله وإيانا بروح منه ، أن النفوس الطائفة لباريها ، التابعة لأوليائه الراشدين ، وخلفائه المهديين ، الأمرين بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، تكون في التمثيل وإيضاح البرهان والدليل متحدة بها كاتحاد ... »

إلا أن أفكارهم الخاصة بالامامة وما ورد في الرسائل بشأن مذهبهم في التشيع ، تتضمن فحوى مقزامهم هذا • وسوف نعرض لأفكارهم حول هذه النقاط في الفصول القادمة • ونكتفي هنا بما ذكره الاخوان من أن آخر الدائرة الانسانية هو « صاحب الدور الجديد في القرآن المستأنف » (١) •

رابعاً - تبرير ضرورة الإمام :

انخذ الاخوان من فكرة المراتب واتصالها مدخلا للقول بفكرة التوسط بين الموجودات أو الكائنات لخدمة غرضهم الأساسي في تبرير وساطة الامام وضرورته كحلقة وسط أو « واسطة » بين المرتبة البشرية والمرتبة الملائكية . ويعبر الاخوان عن هذه الفكرة بقولهم « فانظر يا أخى ، إيدك الله وإيانا بروح منه ، الى معرفة حكمة البارئ ، جل ثناؤه ، كيف جعل النبات واسطه بين الحيوان وبين الأركان ، حتى يتناول بعروقه لطائف الأركان وعصاراتها ويهضمها وينضجها ويصفيها ، ويتناول الحيوان من لطائف لبابها وجوبها وقشورها وورقها وثمارها وسمومها ونورها وأزهارها ، لطفاً من الله تعالى (٢) بخلقه وعناية منه ببريته ٠٠٠ » (٣) • ثم تتدرج هذه الفكرة لديهم الى أن يبلغوا مرحلة اتصال مرتبة الانسان بمرتبة الملائكة ، وأن أرقى مرتبة من مراتب الانسانية هي مرتبة الامام ولا شك ، وهي المرتبة التي يصفونها بأنها « رتبة الذين انتبهت نفوسهم من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، وانتعشت بحياة العلوم والمعارف ، وافتحت لها عين البصيرة فأبصرت بنور قلوبها ما كان غائباً عن حواسها من الأمور الروحانية والموجودات العقلية وشاهدت بصفاء جوهرها عالم الأرواح ورأت بعين اليقين أصناف الخلائق الذين هم هناك وهي الصورة المجردة عن الهيولى الجسمية ، وهي أجناس الملائكة وجنود ربك من الروحانيين ٠٠٠ » (٤) •

= رابعة التسليم ، اذا هب في السحر ، واختلطت به روائح الأزهار ٠٠٠ اعلم أن النفس الفارقة اذا كملت طاعتها وبلت نهايتها وانتهت الى غايتها في الصورة الانسانية ، واستحقت بأعمالها ما كسبته من أفعالها صورة ملكية ، والنقلة الى رتبة سماوية ٠٠ نزلت اليها الملائكة الطيبون بالرأفة والرحمة » • (الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ٦٩٢ - ٦٩٤) •

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٢٩ • وصاحب النور الجديد هو امام الزمان أو العصر •

(٢) نكرة اللطاف الالهى كانت شائعة عند المعتزلة •

(٣) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٨٠ - ١٨١ •

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٨١ • ويلاحظ أن فيثاغورث تحدث عن مشاهداته للعالم العلوى وما فيه من صور مجردة ، فقال : اني عاينت هذه العوالم العلوية بالحس بعد الرياضة البالغة ، وارتفعت عن عالم الطبائع الى عالم النفس وعالم العقل ، فنظرت =

ولعل قول اخوان الصفاء حول هذه الفكرة مستوحى مما ذكره فيثاغورث عن فكرة التوسط بين الكائنات ، حيث قال « من كانت الوسائط بينه وبين مولاه أكثر ، فهي في رتبة العبودية أنقص » (١) .

ونجد نفس الفكرة أيضا في الكتابات الاسماعيلية التي ظهرت بعد رسائل اخوان الصفاء . فالكرمانى مثلا (المتوفى سنة ٤١١ هـ) يذكر ترتيب الموجودات من معدنية ونباتية وحيوانية وانسانية . ويفر يان داخل كل مرتبة من هذه المراتب ترتيبا في الشرف بمعنى أن منها ما هو أشرف من سائرهما ، ومنها ما يشبه المرتبة التي هي فوقه ، ومنها ما هو دون ذلك شرفا ، ومنها ما هو أخسها ، وما هو يشبه المرتبة الأدنى منه (٢) .

ونفس المعنى نجده مجعلا عند الجيلاني (القرن الحادى عشر الهجرى) اذ يقول « فاعلم أن المركبات الكائنة من الجمادات والنباتات والحيوانات ، لكل واحدة منها مراتب كثيرة متفاوتة في الشرافة والخسة ٠٠٠ وأعلى مراتب كل سافل يتصل بأفق ما فوقه ٠٠٠ » (٣) . ويستخلص الجيلاني من هذه الفكرة أن أعلى مراتب الانسان من أفراده العالية متصلة باللائكة والروحانيات ، وأنه قد وجب بناء على هذا أن تكون الأفراد العالية من الانسان معصومة ، وأنه بهذا الاتصال يتبين التفاوت بالكمال والنقص بحسب الفطرة بين أفراد الموجودات من المركبات الكائنة من الجماد الى الانسان (٤) .

خامسا - مركزية التنظيم :

وتبدو أهمية نظام المراتب عند اخوان الصفاء وما يشير اليه من هرمية التنظيم والأهمية البالغة لدور الوعي والتنشئة السياسية ، في الاشارة الى وجود منظمة مركزية واحدة تتحكم في سير الأحداث ، وتوجه في ضغط عام واحد جميع مظاهر نشاط الاخوان في حركتهم السياسية ، وأن هذه المنظمة تتألف من أعضاء يختارون اختيارا دقيقا ويخضعون لنظام

= الى ما فيها من الصور المجردة ومالها من الحسن والبهاء والنور ، وسمعت مالها من اللحن الشريفة والأصوات الشجية الروحانية (أنظر : الشهرستاني ، الملل والنحل . الجزء الثانى ، ص ٨٢) .

(١) المرجع السابق ، ص ٨٢ .

(٢) الكرمانى ، راحة العقل ، تحقيق د. محمد مصطفى حلمى ، دار الفكر العربى .

القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٢٧٧ - ٣٠٦ .

(٣) الجيلاني ، توفيق الطويل في البات أن الشيخ الرئيس من الأئمة الاثنى عشرية .

تحقيق د. محمد مصطفى حلمى ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ١٨ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٨ - ١٩ .

صارم في التنشئة السياسية ، ويقودهم قادة أو زعماء سياسيون على درجة كبيرة من الكفاءة والقدرة والمهارة في توجيه دفة الأمور ، وتجميع كل النشاطات الجزئية في كل واحد .

وان فكرة اتصال المراتب من أدناها الى أعلاها ، وقرار مبدأ الطاعة والتفاني في خدمة المراتب الأعلى والعطف على المراتب الأدنى كشرط أساسي ليترقى في مراتب الجماعة ، تشير الى أن المرتبة العليا كانت تمثل المركز الرئيسي للتنظيم . وأن هذا المركز الرئيسي باعتباره أعلى سلطة أو السلطة المركزية ، هو المسئول عن عملية البناء والمسئول عن وضع خطة شاملة تساعد أعضاء التنظيم على وضع كل لبنة في مكانها الصحيح وهو الذي يحدد الهدف النهائي للعمل المشترك الذي يمكن التنظيم من الافادة من كل لبنة في هذا البناء .

ان نظام المراتب عند الاخوان يوضح أن القاعدة الهامة التي بنى عليها التنظيم هي ترسيخ المركزية الى أبعد حد فيما يتعلق بالقيادة الأيديولوجية والعملية للتنظيم والنضال . وهذا يتطلب أن تتألف قيادة التنظيم العليا من عدد محدود من الأفراد المنسجمين غاية الانسجام . وتشير بعض نصوص الرسائل الى أن رئيس المجلس الأعلى للجماعة كان يطلق عليه « الحكيم » أو « رب بيت الحكمة » ، وأن عدد معاونيه أو « تلاميذه » كانوا اثني عشر شخصا (١) . ومن هذه القيادة العليا كانت القيادات التالية تستمد صلاحياتها . كما أن الزام المراتب الأدنى بطاعة المراتب الأعلى يؤكد أن السلطة المركزية تعنى تحويل قوة الأفكار الى قوة سلطة قيادية واخضاع المنظمات الأدنى للمنظمات الأعلى .

ان مركزية تنظيم جماعة اخوان الصفا تهدف الى :

- ١ - الوحدة والتماسك باعتبارهما الضمانة الحقيقية لثقة أعضاء التنظيم والعمل الجماعي الذي يعبر عن الارادة الجماعية .
- ٢ - التفاعل الحي بين المركز الرئيسي والفروع في الأقاليم واحكام الربط بينها .
- ٣ - تعبئة كل القوى وتسخير كامل النشاط في اطار خطة مركزية شاملة .
- ٤ - تطوير وعي جماعي لدى أعضاء التنظيم بأهداف الجماعة .
- ٥ - وضع قواعد ومبادئ تنظيمية تربط كل الخلايا واللجان في مركب كلى واحد . بحيث يقضى على صيغة التنظيم المؤلف من خلايا منفصلة لا رابطة بينها .

(١) الرسالة الجملة ، الجزء الثاني ، ص ٣٩٥ .

المبحث الثالث

نظام الدعوة

ان الخصائص العامة التي تميز دعوة اخوان الصفاء كعقيدة ومذهب هي عدم اقتصرها على كونها مجرد تحليل الواقع ونقضه ، وانما تسعى الى ذلك التغيير الذي هو جوهر المذهب السياسي ، بمعنى أن الأوضاع القائمة تتناقض مع الصورة المثالية للواقع الجديد الذي تسعى الحركة الى تحقيقه . فالخصائص العامة لدعوة اخوان الصفاء السياسية هي :

- ١ - أنها تعبير عن عقيدة سياسية .
- ٢ - أنها تعبير عن عقيدة ذات جوهر ديني .
- ٣ - أنها دعاية تشهيرية وتحريضية ضد النظام القائم .
- ٤ - أنها تعبير عن مفهوم خاص لنظرية الدولة وكيفية ممارسة السلطة .
- ٥ - أنها دعاية حركية تسعى لتحقيق أهداف معينة حددتها مقدما واعدلت عنها كمحور للنشاط المنبعث من المذهب .
- ٦ - أنها دعاية جماهيرية ، لأنها تخاطب المجموع وتوجه الى الجماعة ، وتسعى لتحقيق أهدافها عن طريق التكتل الجماهيري والوحدة الحركية .

دعوة أم دعاية :

وتبدو التفرقة بين مصطلحي الدعوة والدعاية ذات اعتبار خاص لماكان الوقوف على طبيعة حركة اخوان الصفاء .

فالدعوة تعني الأداة أو الوسيلة لخلق الانتماء وتأكيد رابطة الولاء ، فهي خطاب موجه من أصحاب الدعوة الى أنصارها ومن في حكمه غايته خلق

أو تعميق علاقة الولاء . والولاء في أوسع معانيه هو الشعور بالانتماء ، أو بعبارة أخرى هو الرابطة العاطفية والعقيدية والمنطقية التي تفرض نفسها على الموالى بحيث يشعر أن كل ما يأتي من مصدر هذه العقيدة أو من منبعها (قيادة الجماعة) يجب أن تصحبه علامات التصديق والرضا والتأييد . ويرتبط بهذا التصديق أو الولاء انضباط وتعصب يبدوان في كل مظاهر السلوك .

أما الدعاية فتسند على التلاعب بالعواطف « التهييج » بحيث نخلق حالة من حالات التوتر الفكرى التي تؤثر على تشويه النتائج المنطقية للفرد الفردية ، والوصول بالتالى الى موقف لم يكن من الممكن أن يصل اليه الفرد بمنطقة العادى (١) .

ويمكن أن نحصر أوجه التمايز بين الدعوة والدعاية فيما يلى :

- ١ - أن الدعوة توجه الى الأنصار أو الموالين ، أما الدعاية فهدها جنب الأنصار والمؤيدين من خارج التنظيم .
- ٢ - أن الدعوة تهدف الى تعميق العقيدة لدى أعضاء الجماعة ، أما الدعاية فهدها تشويه الواقع القائم أمام غير المنتمين للحركة .
- ٣ - أن الدعوة على هذا الأساس ذات طبيعة راسية تهدف الى التعمق الراسى للعقيدة ، أما الدعاية فذات طبيعة أفقية تهدف الى التوسع والانتشار الأفقى بين الجماهير بهدف الاثارة والتحريض .
- ٤ - أن الدعوة تستخدم اسلوب النتائج المنطقية لتعميق العقيدة والمذهب ، أما الدعاية فتلجأ الى تشويه النتائج المنطقية ، ولذا ترتبط الدعاية بالشعارات المهيجة والمخالقة لحالات التوتر ، كما تلجأ لأساليب التشهير بالأوضاع القائمة التي تهدف الدعوة الى تغييرها .
- ٥ - الدعاية عادة تكون مقدمة للدعوة .

وبعد التمييز بين الدعوة والدعاية على هذا النحو ، يمكن القول بأن حركة اخوان الصفاء السياسية قامت على أساس ما يعرف اليوم (بالديالكتيك) يربط ويمزج بين مفهومي الدعوة والدعاية كاسلوبين من اساليب التعامل النفسى . لأن حركة الاخوان تسعى الى التوسع والانتشار ، وهى فى سعيها هذا تستخدم الدعاية . وهى تسعى للتربية العقائدية والتنشئة السياسية وخلق نماذج جديدة من البشر ، وهى فى سعيها هذا

(١) د . حامد عبد الله ربيع ، الدعاية وتقاليد الحركة الصهيونية ، دراسات أساسية حول الصهيونية واسرائيل ، سلسلة الثقافة الفلسطينية ، دمشق ١٩٧٣ ، ص ٣٨ .

تاجاً لاسلوب الدعوة . وكان من الطبيعي لدعوة اخوان الصفاء ان تكون دعوة سرية ، وأن تتم هذه الدعوة والدعاية من خلال تنظيم قوى قادر على تعميق الدعوة ونشر الدعاية ولعل المهمة الأولى التي تواجه تنظيمها سياسياً مثل تنظيم الاخوان هي وضع نظرية متفقة مع متطلبات القضية ، ولا بد من نشر النظرية بين الناس لمساعدتهم أو لحثهم على الاندماج في التنظيم ، ثم لا بد من وضع خطة عملية يجرى العمل بموجبها في كل الميادين التحريضية والتنظيمية بواسطة مجموعات من الدعاة والمحرضين الذين يعملون بروح واحدة وفق خطة الدعاية والدعوة المركزية .

ان دراسة نظام الدعوة عند اخوان الصفاء يمكننا من الحكم على مدى نجاح الحركة السياسية في بناء تنظيم مركزي قوى يستند الى خط سياسى صحيح (برنامج وتكتيك) متضمن أهم القواعد التالية :

١ - ابراز التناقض أو التناقضات الرئيسية بين الحركة والنظام القائم ، أو بمعنى آخر خطة للتحريض والتشهير السياسى .

٢ - ممارسة مرونة سياسية في توحيد وتكتيل الجماهير والقوى السياسية والطبقات الاجتماعية المختلفة ، بواسطة طرح قيم سياسية مناسبة للظروف القائمة ومعبرة عن مصالح مختلف الطبقات .

٣ - الحذر من سياسة العزلة عن الناس والعمل على تكوين قاعدة جماهيرية وتهيئة هذه القاعدة ودفعها لتحقيق أهداف الجماعة .

٤ - وحدة التنظيم وقدرته على استيعاب أكبر عدد ممكن من الأعضاء من خيرة العناصر من مختلف الطبقات وتعبئتهم وتنظيمهم .

٥ - اختيار القيادات أو الدعاة بدقة متناهية مع العمل على تطبيق برامج للتنشئة السياسية. تهدف الى تخليص العضو من الأخطار والنواقص والقيم السيئة مثل الغرور والأنانية والجمود العقلى ، وتدريبه على التفانى في خدمة أهداف الجماعة وانكار ذاته في سبيلها ، والوصول به الى مرحلة اتقان فن التحريض السياسى وفن القيادة وتكتيل الأعضاء .

٦ - وضع خط تنظيمى صحيح يقوم على أساس الديمقراطية المركزية التى تكفل لكل عضو من الأعضاء حق ابداء الراى والمناقشة بكل حرية ، مع المحافظة فى نفس الوقت على وحدة التنظيم ودفع الحركة بكل أعضائها للعمل بعقل واحد والالتزام بموقف واحد .

٧ - قنوات اتصال جيدة بين القيادة والقاعدة وبين المنظمة المركزية والتنظيمات الفرعية ، مع وجود تدرج طبيعى وتوازن مناسب بين السلطات والمسئوليات .

٨ - الجمع بين المرونة والحزم بما يحقق الانضباط من جانب ، ويحول دون الاستبداد من جانب آخر .

يهدف نظام الدعوة عند اخوان الصفاء كحركة سياسية الى تحقيق التوسع والانتشار . فقد عمل الاخوان جاهددين على نشر أفكارهم ، وتوسيع نطاق نشاطهم . فأسسوا فروعا لجماعتهم في جميع الأقطار والأمصار . وانتدبوا الدعاة للاتصال بكافة طبقات الناس ، لكسب الأنصار وربطهم بالجماعة وأهدافها . ومن ثم يعتمد نظام الدعوة على فكرتين أساسيتين هما :

١ - القائمين بالدعوة ، أو الدعاة .

٢ - المستجيبين للدعوة ، أو المدعوين (١) .

أولا - الدعاة :

كانت حركة اخوان الصفاء عبارة عن دعاية خفية مستترة ، يحيط بها جو من الأسرار ، وتفشها أساليب من المكر والمراوغة ، وسائر ما تقتضيه الحكمة والحذر من الأخطار التي قد يستهدف لها المندمجون فيها اذا ما أفشيت أسرارهم أو افتضح أمر جماعتهم . ومن ثم عملت الجماعة على نشر أفكارها وآرائها بين الجماهير باستخدام أسلوب بث الدعاة بينهم

ولعل لفظ « الداعي » مستمد من القرآن الكريم ، حيث وردت آيات كثيرة متضمنة لهذه الكلمة كقوله تعالى « يا أيها النبي انا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا » (٢) ، وقوله تعالى « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » (٣) ، وقوله تعالى « ادع الى ربك

(٢) رغم أن الرسائل تعتبر دليلا للدعاة يستعرضون به في بث دعوتهم وتعليم المستجيبين للدعوة ، الا أن الاخوان خصصوا رسالة كاملة فيها لشرح نظام الدعوة والطوائف التي توجه لها الدعوة واسلوب التخاطب مع كل طائفة من هذه . وخصصوا فصلا مستقلا لكل طائفة من الطوائف « أنظر : رسالة في كيفية الدعوة الى الله ، الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤٥ - ١٩٨) ويرى ماركيه أن الاخوان استعملوا كلمة « دعوة » من قوله تعالى « ومن أحسن قولا ممن دعا الى الله وعمل صالحا وقال انني من المسلمين » (قرآن كريم ، سورة فصلت ، آية ٣٣) وقد أوردها الاخوان في : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٧٥ كما أن اختيار عنوان « الدعوة الى الله » للرسالة يعبر عن مذهب الاخوان السياسي الديني (أنظر :

Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, op. cit. p. 512).

ويطابق الاخوان على المصطلح الجديد في الدعوة للفظ « مستجيب مستنحت » وهو الاسم الشائع في الدعوة الاسماعيلية (أنظر : الرسائل الجزء الرابع ، ص ١٨٦) .

(٢) قرآن كريم ، سورة الاحزاب ، آية رقم ٤٦ .

(٣) قرآن كريم ، سورة النحل ، آية ١٢٥ .

الفلسفة السياسية - ١٤٥

انك لعلى هدى مستقيم» (١) ، وقوله تعالى على لسان نوح « رب انى دعوتهم جهارا » (٢) ، كما أضاف الله سبحانه وتعالى الدعوة الى نفسه بقوله « له دعوة الحق » (٣) ، وقوله تعالى « أجيب دعوة الداع اذا دعان » (٤) ، وقوله تعالى « أجيبوا داعي الله » (٥) ، وقوله تعالى « يومئذ يتبعون الداعي لا عوج فيه » (٦) . ومن ثم ربما أخذ اسم الداعي من هذه الآيات وأمثالها (٧) على أساس أن الأنبياء والرسل ما هم الا دعاة الله تعالى الى عباده .

ويرى (براون) أن الداعي شخصية فارسية تماما بأوصافها وأساليبها لم تتغير منذ زمن أبى مسلم حتى الفرقة البائية (٨) . ولكن فى تصورها أن أسلوب الداعي لابد وأن يكون قد اختلف بحسب مراحل الدعوة وانتقالها من مرحلة الدعوة السرية الى مرحلة الدعوة العلنية وتبعاً للظروف المتغيرة فى كل وقت وفى كل مكان .

ولم يكن اخوان الصفاء أول من ابتدع فكرة الداعي واستخدام أسلوب التبشير . فقد كان للعباسيين دعاة أو « نقباء » يدعون لهم ، أو بمعنى آخر « للرضى من آل محمد » . حيث كانت الدعوة العباسية تضم العلويين الى جانب بنى العباس . كما استخدم المعتزلة أسلوب التنقل فى البلدان والتبشير بمبادئهم والدعوة لأرائهم ، ولكن تميزت جماعة الاخوان عن المعتزلة فى أنها كان لها أهداف سياسية الى جانب الأهداف الدينية التى كانت الشغل الشاغل للمعتزلة (٩) .

واذا وجدنا الداعي فى جماعة الاخوان محاطاً بالسرية والكتمان . الا أننا نجده يأخذ صفة العلنية فيما بعد عصر الاخوان . فنجد فى ظل الدولة الفاطمية يعمل علناً حتى فى البلدان الخاضعة لأنظمة الحكم المناوئة للفاطميين . فهذا أبو حاتم الرازى الداعي الاسماعيلى (المتوفى سنة ٣٢٢ هـ) يناظر أبا بكر محمد بن زكريا الرازى فيلسوف الرى (المتوفى

(١) قرآن كريم : سورة الحج ، آية ٦٧ .

(٢) قرآن كريم ، سورة نوح ، آية ٨ .

(٣) قرآن كريم ، سورة الرعد ، آية ١٤ .

(٤) قرآن كريم ، سورة البقرة ، آية ١٨٦ .

(٥) قرآن كريم ، سورة الأحقاف ، من الآية ٣١ .

(٦) قرآن كريم ، سورة طه ، آية ١٠٨ .

(٧) انظر : معجم الفاظ القرآن الكريم ، مرجع سابق ، المجلد الاول ، مادة دعو

ص ٤٠٧ - ٤١٦ .

(٨) Browne, A Literary History of Persia, Vol. I, Cambridge 1929, (٨)

p. 410.

(٩) زهدى حسن جار الله ، المعتزلة ، مرجع سابق ، ص ٤٤ - ٤٦ .

سنة ٣٢٠ هـ) في مختلف المسائل الفلسفية وانهائية وخصوصا في مسألة النبوة ، وقد سجل أبو حاتم هذه المناظرات في كتابه « أعلام النبوة » (١) وها هو المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي (المتوفى سنة ٤٧٠ هـ) ويتدرج في مراتب الدعوة الى أن يصل الى منصب داعي الدعوة في الدولة الفاطمية (٢) ، ويخبرنا ان والده كان يشغل منصب الداعي في فارس ، ويسرد لنا مناظرات جرت بينه وبين العلماء في حضرة السلطان أبي كاليجار حتى اقتنع هذا السلطان واعتنق الدعوة الفاطمية رغم سيطرة أهل السنة على فارس في ذلك العهد (٣) . كما يذكر لنا القاضي عبد الجبار المعتزلي بعض أسماء الدعاة في أواخر القرن الرابع الهجري مثل الزنجاني القاضي وزيد بن رفاعه الكاتب وأبو أحمد النهرجوري والعوفي وأبو محمد بن أبي البفل الكاتب المنجم ، وهؤلاء أتباع الزنجباني . وكانوا موجودين جميعا بالبصرة . كما يذكر أسماء بعض الدعاة المنتشرين في الأقاليم المختلفة مثل أبي جبلة إبراهيم بن غسان وجابر المتوفى وأبي الفوارس الحسن بن محمد الميمذلي (٤) وأبي الحسين أحمد بن محمد الكميث وأبي محمد الطبري وأبي الحسن الحلبي وأبي يقيم الرباري (ويسميه H. Ritter أبا تميم) (٥) وأبي القاسم النجاري وأبي الوفاء الديلمي وابن أبي الدبس وخزيمة وأبي خزيمة (ويسميهما H. Ritter خزيمة وأبا خزيمة) (٦) وأبي عبد الله محمد ابن النعمان « فهؤلاء بمصر وبالرملة وبصور وبعا وبسقلان وبدمشق وبغداد وبجبل البسماق » (٧) .

ولعل لجوء الاخوان الى الدعوة السرية يدل على أنهم ظهروا قبل ذلك

(١) — W. Ivanow, A Guide to Ismaili Literature, Tehran 1963, p. 26.

(٢) — M. Moḥaghegh, Filsuf-i Rayy, Tehran 1970, pp. 1, 9.

(٣) انفراد الفاطميون بالنشاء وظيفة داعي الدعوة وأهتموا بأمر الدعوة ووضوا لها نظاما وقواعد دقيقة (المقرري ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٢٢٧) .

(٤) المؤيد في الدين ، سيرة المؤيد في الدين داعي الدعوة — ترجمة حياته بقلمه ،

تحقيق د. محمد كامل حسني ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٩ ، ص ١٤ — ٤٤ .

(٥) وقد عرف أبو الفوارس الحسن بن محمد الميمذلي بأنه محرر رسالة خاطب فيها

أتباعه في انرى . انظر :

W. Ivanow, Studies in Early Persian Ismailism,

p. 126. Cited by : Stern S. M., New Information about the Authors of the Sincers Brethern, Op. Cit. p. 432.

Ibid, p. 432

(٥)

Ibid, p. 432

(٦)

(٧) عبد الجبار بن أحمد ، تثبيت دلائل النبوة ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ،

ص ٥٩٥ .

العهد الذى انتقلت فيه الدعوة الى الاسلوب العلنى ، ومن ثم فان ذلك يؤيد خطأ من ذهبوا الى ان جماعه الاخوان ظهرت فى القرن الرابع الهجرى . وهذا يؤيد ما ذهبنا اليه من القول بظهور الجماعة فى اوائل القرن الثالث الهجرى (١) .

وقد اعتبر الداعى عند الشيعة عموما والاسماعيلية خصوصا من الحدود الجسمانية للدين ومن ثم أصبحت طاعته واجبة . ومن هنا كان الاهتمام الكبير باختيار الداعى وتدريبه على أسلوب العمل وجمع الأنصار والمؤيدين ، لأن نجاح الدعوة وانتشارها يعتمد أساسا على مدى نجاح الداعى فى بثها ونشرها من جهة ، وعدم كشف أمر الجماعة من جهة أخرى .

ان توفر القيادات المدربة هى الأساس الصحيح لتشكيل أى تنظيم سياسى . حقيقة ليس بإمكان القيادات فقط أن تشكل التنظيم دون وجود قاعدة ، الا أن مقدرتها على هذا التشكيل أكبر من مقدرة القاعدة العريضة (٢) .

الشروط الواجب توافرها فى الداعى :

- ١ - لقد اشترط الاخوان عدة شروط يجب توافرها فى من يصلح لأن يكون داعيا لهم ، ويمكن حصر هذه الشروط فيما يلى (٣) :
- ١ - أن يكون المرشح لأن يكون داعيا ، متهيئا لقبول الفوائد العقلية والصنائع العملية ، والدخائر العلمية الربانية .
- ٢ - أن يكون زاهدا فى الدنيا ، قليل الرغبة فيها ، متهاونا بما لا يهمه من لذاتها ومحباتها ، منصرفا عنها ، قانعا باليسير من قوتها .
- ٣ - أن تكون كل عنايته منصرفة الى صلاح نفسه الزكية وروحه الطاهرة المضيفة .
- ٤ - أن يكون مجبا للتنقل من بلد الى بلد فى طلب العلم .
- ٥ - أن يكون متصفا بالحلم وحسن العبادة .

(١) أنظر المبحث الثانى من الفصل الأول من الباب الأول ، عصر جماعة الاخوان .
(٢) يشبه غرامشى العصر القياى بجنرالات الجيش ، وأن وجود مجموعة من الجنرالات تعمل سويا فى توافق داخل وفى سبيل أهداف واحدة ، تسهل عملية إنشاء الجيش حيث لا وجود له (أنطونيو غرامشى ، الأمير الحديث - قضايا علم السياسة فى الماركسية ، ترجمة زاهى شرفان وقيس الشامي ، دار الطليعة بيروت ١٩٥٠ ، ص ٤٩ - ٥٠) .
(٣) الرسائل الجزء الرابع ، ص ٢٥١ - ٢٥٣ .

٦ - أن يكون رضى الأخلاق ، ملكى الآداب ، أبى النفس ، جميل الصورة ، كامل الآلة ، صافى الذهن ، مدرك الحاطر ، خاشع القلب ، داعم الطرف .

٧ - أن يكون مجتهدا وحريصا على الوصول الى الاخوان ، شديد الطلب لهم .

٨ - أن يكون راغبا فى الاستضاءة والاهتداء الى طريق دعوة الاخوان ، ذلك الطريق الذى اندرست معالنه وذهبت دلائله بسبب التقية وخمول الحق وانقطاع أهله بأنفسهم عن الجمهور والرعاع ، حتى لم يبق منه إلا مسلك وعر دائر العلامات ، يصعب السلوك فيه والقصد اليه .

٩ - أن يكون راغبا فى الخلاص من دياجى ظلمات زمان الجور وغلبة الشياطين وكثرة أعوان الظالمين .

١٠ - أن تكون لديه القدرة على اقتفاء آثار الطريق الخفية بالعلامات الموصوفة هذه العلامات التى تخفى على الذين يريدون اطفاء نور الله بنهابها وازالتها وهم جنود ابليس المخالفين لأمر القائم أو الامام (١) .

١١ - أن يكون قادرا على تحمل الوحدة والانقطاع والغربة عن الأهل والوطن والأجباب والجيران والأصدقاء والحلان ، والصبر على ذهاب نعيم الجسد وفقد المال والولد ، والفتن والبلى والسلوك فى طريق وعر ، والارتقاء على الجبال الصعبة والهبوط فى الأودية التى يصعب الهبوط فيها ، وعلى كل ما يحل به .

١٢ - أن يسأل الله الوسيلة الى الخلاص والنجاة ، وتجنب موارد الهلكة بالمعرفة وبما ألهمه الله من العلم والعمل بما يكون به نجاته .

وهذه الشروط التى يجب توافرها فى الداعى تشير الى الحقائق التالية : -

١ - التركيبة التنظيمية للجماعة ، حيث يتطلب نجاح التنظيم ضرورة الالتزام المسلكى الأخلاقى للأعضاء ، وما يجب أن يتحلوا به من صفات طيبة مثل الزهد والحلم وصفاء الذهن والتخشوع ، وهى وصفة تمكن الداعى من نشر الدعوة بأعلى مستوى من الكفاءة .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٨٥ .

- ٢ - أن العمل النظرى والتطبيقي يندمجان فى وحدة واحدة • فالى جانب الصيغ النظرية التى يؤمن بها الدعاة ، فانهم يعملون على نشرها وتطبيقها على أرض الواقع • وعلى الداعى أن يتحمل فى سبيل نشر الدعوة ما قد يتعرض له من آلام الوحدة والانقطاع عن الأهل وفقد المال والولد •
- ٣ - أن الداعى محيرض يعمل على التشهير بالنظام القائم ويدعو للخلاص منه « الخلاص من دياجى ظلمات زمان الجور وغلبة الشياطين » •
- ٤ - أن مهمة الداعى لا تقتصر على التشهير والتحريض وتاليب الناس ضد النظام القائم فحسب ، بل هو يدعو الى « الاهتداء الى طريق دعوة الاخوان » •
- ٥ - أن تنظيم الاخوان بهذا الشكل هو تنظيم تأمرى ، حيث أن الشروط الواجب توافرها فى الدعاة ووظائفهم تتلاءم مع التامرية بهذا المعنى •

اسلوب اختيار الداعى :

اذا ما توافرت الشروط لدى أحد المرشحين لتولى الدعوة ، لا يكون اختياره الا بعد تأمله والتفرس فيه ورؤيته بالرؤية الصادقة واستجلائه بنور الله الذى أودعه قادة جماعة الاخوان الذين هم فى أعلى مراتب الجماعة والذين لهم الحق فى اختيار الدعاة • وفى هذا يقول الاخوان « فلما وصلت أبنا الأخ السعيد (١) ، إلينا ، واطلعت علينا ، وامتحناك بحيث نراك كما يمتحن مثلك ممن يصل إلينا ويرد علينا ، فرأيناك صابرا نعم العبد لله عز وجل ... فرأينا ، وكان بالله توفيقنا بما رأينا بالهام منه لنا ووحى إلينا فى رؤيا صادقة أراناها بمنه ، أن نجعلك داعيا إلينا ودالا علينا ، ومبشرا بظهور أمرنا وانكشاف سرنا من رأيت من اخواننا وأهل ملتنا ، اذ كانوا لا يقدرّون على ما قدرت عليه ، ولا يصلون الى ما وصلت اليه • لتعذر الأمور عليهم ، وصعوبة الزمان لديهم ، والأسباب المانعة والحوادث القاطعة » (٢) • ومن المعروف أن أحد سمات التنظيم السرى أن تعيين القيادات والدعاة يتم بمعرفة القيادات العليا فى التنظيم •

(١) يلاحظ أن الاخوان يطلقون على الداعى لفظ « الأخ السعيد » أو « الأخ البار الرحيم » الذى يطلق على عضو الجماعة فى أدنى مراتبها أو بداية مراتب الدعوة (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٥٠ - ٢٥٥) •
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٥٣ - ٢٥٤ •

وبعد أن يقع اختيار الاخوان على أحد الدعاة ، فان أول شيء ينظرون فيه من أموره هو تقديم ما قد يكون محتاجا اليه من معونة على أمور الدنيا ، حتى اذا كفوه ما يهمه من أمور دنياه يكون قد « أفرغ لنا قلبه وأجمع لنا رأيه ، واستغنى عن ذلك بقوة نفسه وتمييز عقله وعسفاء جوهره » (١) .

وتكون المرحلة التالية بعد ذلك ، هي تحديد المكان الذي سيباشر فيه الداعي الجديد مهمته . وفي هذا يقول الاخوان « وقد اخترنا لمقامك موضعاً تسكن فيه وتأوى اليه لا تصل فيه أيدي الظالمين » (٢) .

القواعد والتعليمات الواجب مراعاتها لنجاح الدعوة :

تصف كتب تاريخ الفرق الاسلامية الوسائل والأساليب التي كان يستخدمها الداعي لجذب الأنصار وعدم افتضاح أمره . فقد كان الداعي مثلاً يتظاهر عادة بمهنة معروفة ، تجارة أو حياكة . وأن أولى غاياته كانت الأخذ بالباب من حوله وحملهم على الاعتقاد الراسخ بتقواه وإيمانه وصلاحه . ومن أجل هذا الهدف كان يكثر الصلاة والصوم والصدقات ، حتى يكون لنفسه شهرة بالصلاح ويجمع حوله حلقة من المعجبين به . وكان يهتم بمعرفة عقائد سامعيه ، فيخاطبهم باللغة المناسبة وعلى قدر عقولهم ، ويميل الى كل قوم بما يوافقهم . فيظهر التشيع أمام الشيعة ، ويقول بانتظار المسيح أمام اليهود ، ويعظم الثالوث أمام المسيحيين ، والكواكب أمام الصابئة ، والنار والنور أمام المجوس ، ويقول يقدم العالم وإبطال النواويس أمام الفلاسفة ، ويسخف العبادة أمام أهل المجون . وبهذا الأسلوب يخلق جوا من الألفة بينه وبين المدعوين (٣) .

ان ضمان نجاح حركة اخوان الصفاء ، كان يتطلب أن تبقى في طي الكتمان أثناء فترة التحضير والاعداد للثورة الشاملة ، وهي بحاجة أيضا للانتشار والتوسع الذي هو ضد السرية والكتمان وهذه المهمة المزدوجة

== وقد وضع ابن منكلى (القرن الثامن الهجرى) شروطا يجب توافرها في الجواسيس والعملاء تقسبه الى حد كبير الشروط الواجب توافرها في الداعي عند اخوان الصفاء (محمد بن منكلى ، الاسكاف الملوكية والضوابط الناموسية ، بخطوط ، مرجع سابق ، ص ١١٤ - ١١٥) .

(١) للمرجع السابق ، ص ١٦٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٥٣ - ٢٥٤ .

(٣) أنظر : الديلمى ، بيان مذهب الباطنية ، مرجع سابق ، ص ١٥ - ١٦ .
ابن الجوزى المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ، حيدر
آباد الدكن ١٣٥٧ - ١٣٥٩ هـ ، الجزء الخامس ، ص ١٥ ، ١١٤ - ١١٥ .

تحتم وجود أناس محترفين ينظمون الحركة ، وأن يكونوا من النوايح والمتقنين في الرأي والمهيتين فنيا والمحكنين في أساليب الدعوة السرية ، ومن ذوى الفهم العميق للنظريه الشيعيه الاسماعيليه ، وعلى درايه تامه وكبيره باستراتيجية وتكتيك التنظيم ، ولا تعوزهم القدرة على تحليل الأوضاع واستخلاص الحلول المناسبة حسب عقيدتهم ومذهبهم ، واستغلال كل الظروف لصالح دعوتهم .

وقد حدد أخوان الصفاء مجموعة من التعليمات والقواعد التي يجب على الداعي مراعاتها والعمل بها لكي يوفق في مهمته ولكي لا ينكشف أمر الجماعة . ويمكن القول بأن هذه القواعد تمثل في مجملها اتقان فن التحريض السياسي وفن الاستراتيجية والتكتيك وتعيين اللحظة المناسبة والعمل تحت كل الظروف ، وأهم هذه القواعد :

١ - العمل على ألا تصل الى الداعي أيدي الأعداء ، وذلك بالالتصاح بالقناعة والزهادة وترك القنية ، واليقظة التامة والخوف (١) . ومعنى هذا أنه يجب على الداعي أن يخفى هويته حتى يستطيع العمل على استكشاف الموقع الذي يعمل فيه ، وأن يعمل بحرية في توجيه نشاط المحيطين به في خدمة التنظيم وكى يتمكن في البداية من تقوية مواقفه بين الناس وتقوية مركزه من خلال تظاهره بالزهادة .

٢ - ضرورة اغتنام المناسبة لبث الدعوة حتى تأتي بالنتيجة المطلوبة ، فيقول الأخوان لأحد دعايتهم « أنت أخير بصاحبك ، وأعرف بأخلاقه ، وأعلم بعاداته . فكن طبيبا رفيقا لا تضع الدواء الا عند الداء حتى ينفع واطلب الفرصة ، فان رأيت للكلام موضعا وللخطاب موقعا فاغتنم ذلك وان لم تر فلا تضيع الحزم » (٢) .

٣ - الدعوة بالرفق والحيلة والمداراة واللفظ والسر واللين والموعظة الحسنة . وفي هذا المعنى يقول الأخوان « فامض على بركات الله وحسن توفيقه الى أخ من اخواننا ، وتوصل اليه بالرفق على خلوة وفراغ

(١) وفي ذلك يقول الاخوان للداعي « فابن لك دارا من القناعة ، وشييد بنيانها وارفع خيطانها واجعل بابها الزهاد ، واجعل حاجبك عليها اللقر ، واجعل وطاءك وغطاءك ترك القنية الا ما تسد به الجوع وتستتر به المورة . واعلم أن هذه الدار اذا سكنتها أمنت من قطاع الطريق واللصوص ومصادرة السلطان وحسد الاخوان ، وقل جارك وبعد على الناس مزاجه . . . فاذا بنيت هذه الدار على هذه الأركان ، فليكن مقامك فيها على وجل وخوف من التواني عن شيء من اقامة السياسة النفسانية ، وأن تتغافل عن عمل من الاعمال الناموسية ، ولكن مقدك في هذه الدار في صدرها بعد أحكامك جميع أمرها (الرسائل . الجزء الرابع ص ٢٥٤) .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥٣ .

من مجلسه ، وطيمة من نفسه فاقراً عليه التحية والسلام ، ويشره بما يسره من نصيحة الاخوان ، وعرفه شدة شوقنا الى اخائه ومودته وولايته ٠٠٠ ثم عرفنا ما يكون منه من الجواب « (١) » . ويقولون في موضع آخر « فأولئك أقوام قد استغرقت نفوسهم في نوم الجهالة . فينبغي للمذكر لهم أن يكون طبييا رفيقا يحسن أن يداويهم بأرفق ما يقدر عليه » (٢) ، وجاء في موضع ثالث قولهم « فانظر بعقلك وميز ببصيرتك من ترى من اخوانك وأصدقائك ٠٠٠ ممن يمكنك الوصول اليهم بأرفق ما تقدر عليه من اللطف والمدارة ٠٠ » (٣) .

٤ - المذر من وضع الدسوة في غير مكانها ولغير أهلها ، وعدم الوثوق بالمدعوين قبل اللقاء الدعوة اليهم ، وضرورة التدقيق في اختيار الأعضاء الجدد أو الأصدقاء وسبر غورهم قبل ايقافهم على أهداف الجماعة وأغراضها . وفي هذا الشأن يقول الاخوان لأحد دعائهم « فاعرف يا أخى هذا الموضع ، وتفكر فيه ، والقه الى من وثقت به من اخوانك الذين لا تأخذك فيهم لومة لائم » (٤) ، وإياك والخيانة بدفعه الى من لا يستحقه ، ووضع في غير موضعه ، وبذلك لمن لا يرغب فيه ولا يطلبه » (٥) .

ويشدد الاخوان في تحذير الدعاة من الوقوع في حبال من يتظاهرون بالصدقة ويوضحون لهم صفات من لا يصلح لها . فيقول الاخوان « واعلم يا أخى أن من الناس من لا يصلح للصدقة والاخوة والمقاربة أصلا البتة . فانظر من تصحب وتعاشر ، ولا تغتر بظاهر الأمور من غير معرفة بواطنها ، ولا بحلاوة العاجل من قبل النظر في مرارة عاقبتها ، فإذا أردت اتخاذ أخ أو صديق ، فاعتبر أولا أحواله ، واختبر أخلاقه وسله عن مذهبه واعتقاده ، وانظر في عاداته وسجيته وشماله وحركاته ، فإنه لا تخفى على المتفرس بواطن الأمور اذا نظرنا الى ظواهرها .

واعلم بأن من الناس من يتشكل بشكل الصديق ويدلس عليك بشبه الموافق ، ويظهر لك المحبة ، وخلافها في صدره وضميره ، فلا تغتر أو تتيقن ٠٠٠ فإذا رأيت الرجل معجبا صلفا ، أو تكدا لجوجا أو فظا غليظا ، أو مباحكا مياريا ، أو حسودا حقودا ، أو منافقا مراثيا ، أو بخيلا شحيحا ، أو جبانا مهينا ، أو مكارا غدرا ، أو متكبرا جبارا ، أو حريصا شرها ،

-
- (١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٣٥ - الرسائل الجزء الثالث ، ص ٢٧٨ -
الرسائل الجزء الرابع ، ص ١٨٨ - ١٨٩ .
(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٠ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٦٥ .
(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٣٨٩ .
(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ١٨٧ - ١٨٨ .

أو كان محبا للمدح والثناء أكثر مما يستحق ، أو كان مزريا لنظراته ، أو كان مستحقرا لأقرانه والناس ، ذاما لهم ، أو متكلا على حوله وقوته ، فاعلم أنه لا يصلح للصدقة وصفوة الأخوة . لأن هذه الأخلاق والآراء والعادات مفسدة لاعتقاده لآخوانه . وذلك أن من يختار المطالبة بما لا يجب له ، لا تسمح نفسه ببذل ما يجب عليه . وهكذا الحسود واللجوج والغضوب ، تمنعه هذه الأخلاق عن الإذعان للحق . وهكذا اللجاج والتكبر يمتنعان عن قطع الجردال والخلاف . وكذلك الغظظة والغلظة تمنعان من العذوبة والسهولة . . . (١)

٥ - التدقيق في اختيار الأعضاء الجدد . وإحافظه عليهم . وانتمست بالاصدقاء المخلصين . وفي هذا يقول الاخوان « وإعلم ان الخطب في اتخاذ الاخوان أجل وأعظم . . . لأن أخوان الصدف هم الأعوان على أمور الدين والدنيا جميعا ، وهم أعز من الكبريت الأحمر . فإذا وجدت منهم واحدا فتمسك به ، فانه قرة العين ، ونعيم الدنيا وسعادة الآخرة ، لأن أخوان الصدف نصره على دفع الأعداء ، وزين عند الأخلاء . وأركان يعتمد عليهم عند الشدائد والبلوى . . . (٢) » وينبه الاخوان دعائهم الى ضرورة المحافظة على الصداقة لكي لا تنقلب الى عداوة بقولهم « فينبغي لك أن يكون أكثر كدك وعنايتك بعد اتخاذ الصديق ، حفظه ومراعاة أمره . وأداء حقوقه ، حتى لا تصير الصداقة عداوة بعد طول الصحبة بملالة أو ضجر أو شكوك أو ظنون أو شبهة تدخل في المودة ، أو نهمية ووشاية من مخالف يسعى بينكما للفساد » (٣) .

وبالرغم مما ذكره الاخوان عن الأصدقاء والأصحاب وكيفية اختيارهم وذلك في أماكن متفرقة من الرسائل ، إلا أنه نظرا للأهمية الكبرى التي تحتلها فكرة الصداقة باعتبارها أساس الدعوة والسبيل الى انتشارها ، فقد خصصوا فصلا للبحث « في سياسة الأصحاب » أكدوا فيه ضرورة المعرفة الكاملة بالأصحاب والاطلاع على كافة أمورهم وأحوالهم حتى يمكن

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٥ - ٤٦ . وينصح الاخوان الدعاة بأنهم اذا أراد أحدهم أن يتخذ صديقا مجددا أو أخا مستأنفا أن يعتبر أخواله ويعترف أخباره ، ويجرب أخلاقه ، يسأله عن مذهبه واعتقاده ، ليعلم هل يصلح للصدقة وصفاء المودة وحقيقة الاشتراك أم لا ، لأن في الناس أقواما طبائهم متغايرة خارجة عن الاعتدال . ويقولون أيضا « فينبغي لك . اذا أردت أن تتخذ صديقا أو أخا ، أن تنتقده كما تنتقد درهم والدنانير ، والأرضين الطيبة التربة للزرع والفرس ، وكما ينتقد أبناء الدنيا أمر التزويج وشرى الممالك والأمتعة التي يشتهونها » (المرجع السابق ، ص ٤٣ - ٤٥)

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٤ - ٤٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٧ .

سياستهم « لتسوس كل واحد منهم السياسة التي تليق به دنيا وديننا » ،
 « واعلم انك متى كنت جاهلا بمعرفتهم لم تتم لك سياستهم ولم تبلغ
 رضاهم ، ولا يكونوا لك اصحابا » ، « واحرص ان تباعد بين معرفتهم بت
 وبينهم ، لئلا يطلعوا عليك كما اطلعت عليهم ، فيأتوك من حيث امنت ،
 لانه ليس كل من يصاحبك يحق لك ان تثق به ، ولا تطمئن اليه ، لان تنيرا
 ممن يصحب الانبياء انما تكون صحبتهم لهم لوقوع الحيلة بهم ، ومرادهم
 منهم الاطلاع على اسرارهم ليكشفوها ويظهروها لمن لا يعرفها وهم
 المنافقون » (١) .

وهكذا يوفق الأعضاء بين الثقة والحذر توفيقا مناسباً . فالمناضل
 الحقيقي لا يستطيع العمل في تنظيم سرى مع الآخرين الا اذا وثق في زملائه
 ورفاقه . ولكن وجود هذه الثقة دون اليقظة خشية تسلل الأعداء والمخربين
 والجواسيس الى التنظيم ، أو خشية حدوث انحراف أو تراجع من جانب
 بعض الأعضاء ، قد تؤدي الى الفشل وقد تكشف أمر التنظيم . والاعتماد
 على عنصر اليقظة والشك والمراقبة والانتباه دون توفر عنصر الثقة بين
 الاخوان أعضاء التنظيم ، قد يقود الى توقف العمل الايجابي واصابة
 التنظيم بالشلل وتحوله الى عملية مراقبة وتشكك متبادلة بين الأعضاء .

تخصيص دواع لكل طائفة من البشر :

لقد خصص الاخوان لكل طائفة من طوائف الناس داعياً أو مندوباً
 عن الاخوان لتبصيرهم ولدعوتهم للانضمام للجباة - وفي هذا يقول الاخوان
 « وقد اقمنا لكل طائفة من طوائف الأمم الذين عمتهم دعوة الانبياء عليهم
 السلام ، قوما يدعونهم الى رأينا ويدلونهم علينا ، ويعرفونهم بقدمينا ،
 ويدعونهم بظهور امرنا ، وخروج مهدينا ، وقيام قيامتنا ، وطلوع شمسنا ،
 وخروجنا من كهفنا » (٢) . ويقولون في موضع آخر « وقد ندبنا لكل طائفة
 منها أحداً من اخواننا ممن ارتضيناه في بصيرته ومعارفه ، لينوب عنا في
 خدمتهم بالقاء النصيحة اليهم بالرفق والرحمة والشفقة عليهم ، وليكون
 عوناً لآخوانه بالدعاء لهم الى الله سبحانه ، والى ما جاءت به انبياءه ،
 وما أشارت اليه أولياؤه من التنزيل والتأويل لاصلاح أمر الدين والدنيا
 جميعاً » (٣) .

(١) المرجع السابق ، ص ٣٦٠ . ويلاحظ أن مضمون هذه التوجيهات هو نفس
 مضمون التوجيهات والتوصيات التي كانت ترد في الوثيقة التي تكتب لداعي الدعاة الفاطمية
 عند توليته . وقد أورد القلقشندي نص هذه الوثيقة (القلقشندي صبح الاعشى في
 صناعة الانفس ، القاهرة ١٩٦٨ ، الجزء العاشر ، ص ٤٣٤ وما بعدها) .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧١

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٦٥ ، ١٨٨ .

ويقدم الاخوان لكل طبقة الداعي الذى يليق بها من جانب ، والذى يستطيع ان يمد لاهل هذه الطبقة العون المناسب « فان كان - اى المدعو - ممن يحلم السلاطين ويتصرف فى اعمالهم ، اوصينا اخواننا ممن يكون بحضرة السلاطين والملوك بالنيابة عنه والنصيحة له وحسن الراى فيه لدى الملوك والسلاطين والوزراء . وان كان من أبناء التناء والدهاقين والاشراف وأرباب الضياع ، اوصينا اخواننا ممن يتولى عمل السلطان بصيانتة وحسن معاونته فى ملته وكف الأذية عنه ، وقبض أيدي الظالمين عن البسط اليه . وان كان من أبناء أصحاب النعم وأرباب الأموال عاوناه بحسب ذلك . وان كان من الفقراء والمحتاجين واسيناه مما آتانا الله من فضله . وان كان ممن يرغب فى العلم والحكمة والأدب وأمر الدين وطلب الآخرة ، علمناه مما علمنا الله عز وجل ، وألقينا اليه من حكمتنا وأطلعناه على أسرارنا بحسب ما يحتمل عقله وتوسع له نفسه ، وتوق اليه همته . . . » (١) .

وادراك الاخوان لأهمية تلبية الحاجات المادية والمعنوية والروحية والعقلية وتضمينها برنامج الجماعة ، وأثر كل ذلك تكتيل وتجميع أكبر عدد من الانتصار ، هو ما يعبر عنه البعض باصطلاح « معدة الثورة » (٢) . بمعنى أن مؤيدى الثوار هم غالبا من الفئات التى لم يتح أمامها المجال للاستمتاع بشيء ، أو التى نصبوا للاستمتاع بشيء ، ومن ثم فهم يهبون لتأييدهم لمن يرون فيه القدوة على طرد شبح الجوع المادى والمعنوى والجوع ذى الأوجه الثلاثة - معنوى وعقلى وروحى - هو أقوى حليف للثورة ، وهو الذى يقف وراء تدفق المحندين للانضمام اليها . فمن يعانى من الجوع المعنوى هو الذى يندفع وراء التلويح بضمانات معيشية جيدة مستقبلا ، وجياح العلم هم أصحاب الآمال الخائبة الذين يرون فى المجتمع القائم السبب الأكبر فى ذوبان تطلعاتهم الطموحة ويتحولون باستيائهم نحو الواقع الاجتماعى الذى نشأوا فيه ، ويتطلعون لمجتمع يحققون من خلاله ذواتهم وآمالهم . والجائعون روحانيا بسبب التعارض الشديد بين الواقع الروحانى الذى يعيشه مجتمعهم وبين الصورة الروحانية المثالية يندفعون وراء الثورة متصورين أنه اندفاع فى سبيل الله والعقيدة الروحانية .

وقد أجاد الاخوان استخدام أوجه الجوع الثلاثة للتشهير بالأوضاع انفاثة واستخدام هذا التشهير كجزء من الحملة التحريضية فى كل المجالات لتوعية الناس وتعبئتهم ضد النظام القائم . ويقصد بالتشهير هنا التشهير السياسى الذى يعنى اعلان الحرب على النظام باظهار فساد الحكام وفساد

(١) نارجع السابق ، ص ١٦٦ .

(٢) دوجلاس هايد ، الكفاح المسلح ، ترجمة سامى كمكى ، دار الآداب ، بيروت

١٩٦٨ ، ص ٢٠٦ - ٢٠٩ .

الفقهاء والعلماء ورجال الدين والقضاة وفساد التجار والدهاقين وانتشار الرشوة والمظالم ، وفساد البيئة الاجتماعية عموماً (١) . وهذا التشهير هو من أقوى الوسائل لتفسيخ النظام الاجتماعي القائم وتمزيقه ، وعزل المتعاونين مع النظام ، ويذر بذور الشقاق والعداء بين هؤلاء المتعاونين والسلطة الحاكمة . ومن الطبيعي أن يأخذ هذا التشهير طابع الشمولية ، بمعنى إبراز الأوضاع السيئة لكافة الطبقات بلا استثناء ، وبذلك يمكن توسيع نطاق التشهير السياسي وجذب أكبر عدد ممكن من الناقمين الى جانب الحركة . وهناك علاقة وثيقة بين التشهير وبين نجاح الدعوة وتقويتها ، ويمكن تلخيص هذه العلاقة فيما يلي :

١ - أن تربية الوعي السياسي لدى مختلف الطبقات متعذر إلا من خلال التشهير السياسي . وهذا الوعي السياسي يلعب الدور الرئيسي في كل حركة ثورية تسعى الى بناء قوتها عن طريق الالتحام بمختلف طبقات الناس وتنظيمها وتوعيتها واشراكها في النضال بتعبئة كل طاقاتها وامكانياتها المادية والبشرية والمعنوية في صراعها ضد النظام القائم .

٢ - أن التنظيم لن يستطيع أن يمارس التحريض بين كل فئات الناس وتعبئتها وقيادتها ما لم يعرف على وجه الدقة سمات كل طبقة وفئة ونقاط قوتها ومواطن ضعفها . ومن ثم فالتشهير السياسي خلال هذه الطبقات هو شرط للتوعية مما يحتم ضرورة توافر عناصر نشطة وواعية من الدعاة والمنظمين مسلحين بالوعي الكافي ، ويعرفون حق المعرفة اتجاهات ورغبات وأمزجة وفئات وطبقات المجتمع ، ويحسنون الوقوف على رأس الحركة ، قادرون على إيجاد وخلق ظاهرة سياسية واعية عن طريق استغلال أى أمر أو حدث أو حتى اختلاق الحوادث لفضح النظام والتشهير به لصالح الدعوة .

ولا يجب أن يتوقف الأمر عند حد التشهير بالأوضاع القائمة فحسب ، بل يتم هذا التشهير في إطار خطة تسعى الى :

- ١ - أن توضح لكل فئة وطبقة أن النظام كله غير صالح .
- ٢ - تنظيم نضال سياسي شامل .
- ٣ - خلق قادة يحسنون قيادة مختلف أوجه النشاط والنضال الشامل قيادة نظرية وعملية .
- ٤ - العمل على الانتشار في كل مكان وبين جميع الفئات الاجتماعية وفي المواقع التي تتيح معرفة النوايا الحقيقية للدولة .

(١) انظر رأى الاخوان في هذا الفساد في المبحث الأول من هذا الفصل .

٥ - عدم الاعتماد على عفوية مؤازرة الحركة في كل مكان وبين جميع فئات وطبقات الناس ، بل السعى الى تحقيق ذلك بخطة شاملة .

لقد كانت جماعة اخوان الصفاء تضم أعضاء من مختلف الطبقات ، حتى من بين الطبقة الحاكمة نفسها ، ولعل انضمام أعضاء من الطبقة الحاكمة كان في صالح التنظيم حيث يمكنه من الوقوف على كثير من المعلومات ، علاوة على أن أعضاء الطبقة الحاكمة يكونون عادة من العناصر المثقفة . وفي هذا يقول الاخوان « واعلم أيها الأخ البار الرحيم ، أيديك الله وإيانا بروح منه ، أن لنا اخوانا وأصدقاء من كرام الناس وفضلائهم متفرقين في البلاد . فمنهم طائفة من أولاد الملوك والأمراء والوزراء والعمال والكتاب ومنهم طائفة من أولاد الأشراف والدهاقين والتجار والتناء ، ومنهم طائفة من أولاد العلماء والأدباء والفقهاء وحمله الدين ، ومنهم طائفة من أولاد الصنائع والمتصرفين وأمناء الناس » (١) .

وقول الاخوان هذا يؤدي الى توطيد أركان التنظيم وتقوية الحركة ، لأنه يؤدي الى :

١ - اشاعة الايمان بقوة التنظيم والحركة . ويشع هذا الايمان بمقدار مراعاة التنظيم لقواعد العمل السري .

٢ - اشاعة الايمان بقوة التنظيم والحركة لا بين أعضاء التنظيم فحسب ، بل بين كل الناس خصوصا أعداء الحركة .

٣ - أن وجود أعضاء في الجماعة ينتمون لكل الطبقات الإجتماعية المختلفة - دون الاقتصار على طبقة أو طبقات معينة - يؤكد أن النظام لصالح القضايا العامة ولصالح المجتمع ككل ، وأن الهجوم على النظام القائم والتشهير به باسم كل الطبقات .

أسلوب الاتصال بين الداعي وقيادة الجماعة :

كان هناك أسلوبان للاتصال بين الداعي وقيادة الجماعة . وتأمين مثل هذا الاتصال هو أحد القواعد العامة للتنظيم السياسي السري ، حيث يؤدي الى تماسك التنظيم وربط الفروع والأعضاء بالمركز الرئيسي ، علاوة على أن هذا الاتصال الدائم لابد منه لتوحيد فكر التنظيمات الفرعية في حركة سياسية واحدة . وهذان الأسلوبان هما :

١ - أسلوب الرسائل أو المراسلات :

يبدو أنه كانت هناك رسائل متبادلة بين الدعاة وقادة جماعاتهم ، تحمل تقارير بما وصل اليه حال الدعوة وتطورها ، أو للاستفسار عن كيفية حل بعض المشاكل التي تواجههم وتعرض طريقهم ، أو تحصل التوجيهات من جانب القيادة في الأمور المختلفة الخاصة بالدعوة ، وما شاكل ذلك من الأمور التي لابد منها لجماعة مثل جماعة الإخوان (١) .

ويؤكد وجود الرسائل ما ورد على لسان أحد الدعاة في رسائل اخوان الصفاء ، حيث يقول « أنا أكتب الى الحكيم أعلمه بالحال منتظرا ما يكون من جوابه فنعمل به ان شاء الله » (٢) . وما ورد أيضا من قول الاخوان « قد فهمنا أيها الأخ الرحيم أيديك الله وإيانا بروح منه ، ما ذكرته مما جرى بينك وبين أخ من اخواننا في المذاكرة والبحث عن مبادئ الموجودات ، وعلل الكائنات ، وما شكوت من صعوبة انقياده اليك من صفوة الأخوة والمعاونة على نصرة الأديان النبوية ، وما وصفت من شدة استغرافه في الآراء الفلسفية ، واعراضه عن معرفة أسرار الكتب الالهية ... فاصبر عليه أيها الأخ ، وداره بالرفق ، وذاكره بهذه الرسالة ... » (٣) . كما ورد على لسان قادة الجماعة أيضا « وقد علمنا أيها الأخ ما ذكرت مما جرى بينك وبين شيخ من مشايخنا من المذاكرة في أمر النفس وماهيته جوهرها ... والذي نسألك أيها الأخ أن نتفضل وتلقاه وتقرأ عليه السلام ، وتعرفه شدة شوقنا اليه ، ومطالعنا وتشوقنا الى معرفة أخباره ، أطابها الله ، ورغبتنا في مشاهدته ومجاورته ، وتبلغه عنا ما ألقينا اليك من الجواب فيما سألتناك ... » (٤) .

(١) وقد كان خلفاء العصر العباسي الأول ، حرصا عليهم على الاحتفاظ بالتنظيمات التي أنشأوها أيام الدعوة العباسية في مرحلتها السرية ، رسائل تعرف برسائل الخيمس هدفها تثبيت ايمان القيمة العباسيين للدعوة العباسية . وكانت هذه الرسائل تنقل في اجتماعات خاصة لضمان الترابط بين الدولة وشيعتهم . ولا تعرف رسالة للخيمس بعد عهد المتوكل . ويستنتج من ذلك أن نظام الدعاة قد اندثر منذ ذلك الوقت (انظر) رسالة الخيمس لأحمد بن يوسف على لسان المأمون . أحمد زكي صفوت ، جوهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة ، مطبعة الحلبي ، القاهرة ١٩٣٧ ، ص ٣٧٧ . وما بعدها . وانظر أيضا : د . محمد عبد الهادي شميرة ، محاضرات في تاريخ العصر العباسي الأول ، كلية الآداب جامعة عين شمس ، ١٩٦٩ ، ص ٤ - ٦ ، ٨ ، ٢٦) .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٢٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٧٧ - ١٧٨ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٨١ .

٢ - أسلوب المندوبين :

ولا يقف الأمر بين الداعي وقيادة الجماعة عند حد المكاتبه . بل كان يستخدم أيضا أسلوب المندوبين الذين يوفدون من قبل قيادة الجماعة لشرح أمور معينة لأحد دعايتهم . وفي هذا يقول الاخوان « وما جمعنا واياك الأخلاق الجميلة والأفعال الحميدة وحرية النفس وصفاء جوهرها ، وهى التى تدعونا الى مكاتبتك ومراسلتك ، وما نرجو منه النفع لك فيما يستقبل من الأمر ، والله يؤيدك وایانا وجميع اخواننا حيث كانوا فى البلاد . وقد أنفدنا اليك أخا من اخواننا ممن قد ارتضيئناه فى بصيرته وحمدنا طريقته فى دينه وأخلاقه . وأنت أيدك الله تعرف حقه وما يجب من حرمة ، وتوصله اليك على خلوة من مجلسك وفراغ من قلبك - وتصفى اليه فيما يقول ، وتسمع منه ما ألقينا اليك من أسرارنا ، وما نشير اليك من علمنا ، ليتبين لك مذهبنا ، وتفهم اعتقادنا فى أمر الدين والدنيا جميعا . فاذا سمعت أقاويلنا وفهمت معانيها ووقفت على حقائقنا وتأملت ما بعقلك وميزتها برويتك ، أجبتنا عن رأيك فيما أشرنا اليه وما نسألك عنه فى اعتقادك بصدق القول ، لا محتشما ولا متهيبا ولا مجانيا ما يقتضيه الحكم ويوجبه الحق ٠٠٠ » (١) .

كما يستفاد من نص آخر أن الاخوان كانوا يرسلون هؤلاء المندوبين لمعاونة الدعاة فى عملهم ، ولعل هؤلاء المندوبين كانوا - كما يرى ماركيه - من المراتب العليا للدعوة . وقد جاء فى رسالة موجهة غالبا من الرئيس الأعلى للجماعة ، أو الامام ، الى أحد هؤلاء المندوبين « وقد اخترناك أيها الأخ البار الرحيم ، أيدك الله وایانا بروح منه ، لمعاونتهم - أى الدعاة - وارتضيئناك لمشاركتهم لما آتاك الله من فضله من العقل والفهم والتمييز وحرية النفس وصفاء جوهرها ، لتكون مساعدا لـ اخوانك ومعاضدا لهم ، لأن جوهرك من جوهرهم ، ونفسك من نفوسهم ، وصلاتهم صلاحك . فامض على بركات الله وحسن توفيقه الى أخ من أخواننا ٠٠٠٠ » (٢) .

وعلى أية حال ، فالهدف من اهتمام الاخوان بفكرة الدعاة وطريقة اختيارهم والشروط الواجب توافرها فيهم وأسلوب عملهم ، هو العمل بأقصى الطاقة وبأقصى درجات النجاح فى نشر الدعوة وجذب أكبر عدد من الأنصار والمؤيدين « فاذا كثر الأنصار يرجى الفلاح والنجاح » (٣) . وفى

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٩٥ - ١٩٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٥ ، ١٨٨ .
Yves Marquet, La Philosophie, des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit., p. 515.

(٣) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٢٣٨ .

هذا يقول الاخوان لاحد دعائهم « وأيقظ من قدرات عليه من الغافلين (١) ليحصل لك النفع العاجل والخير الواصل في الدين والدنيا . بلغك الله تعالى ، أيها الأخ البار الرحيم ، منازل الاخيار والمصطفين ، ورفاك الى منازل الملائكة القربين . » (٢) . وجميع تعليمات الاخوان لدعائهم تهدف الى تحقيق مبدأ التوسع والانتشار ، ولكن مع مراعاة الحرص والحذر . التقية الكاملة لكي لا ينكشف أمر الجماعة .

ثانيا : المدعويين أو المستجيبين للدعوة :

من الطبيعي أن أصحاب الدعاوى الثورية ينظرون الى الواقع على أنه شيء متطور ومتحرك ، وان من الممكن تغييره ليعيا عن طريق نعتل العوى صاحبة المصلحة في تغيير هذا الواقع رغم ما قد يبدو من ضعف هذه القوى في بداية الأمر . وفي ضوء هذه القاعدة يمكن تفسير سبب انعاق مجموعة صغيرة على تحدى الأمر الواقع والعمل من أجل تغييره رغم ادراكهم التام بقوة النظام القائم الذي يمتلك الأموال والجنود . اذ ينتسب الى هذه المجموعة قناعة بأن هذا الواقع المعادى يسير باتجاه السقوط ، وأنهم سينتصرون اذا ما كافحوا ضد هذا الواقع ويشروا بواقع جديد مرتقب . وانطلاقا من هذه القناعة يبدأون في بث دعوتهم بين الجماهير ولجذب أكبر عدد من المؤيدين والمناصرين للحركة ، مستخدمين في ذلك كافة الأساليب والوسائل التي تكفل لهم النجاح . وهكذا يبدأ صراع ثقافى أيديولوجى سياسى بين الحركة الثورية والنظام القائم .

ولا تشد حركة اخوان الصفاء عن هذه القاعدة ، حيث قاموا بوضع أسس فلسفية لحركتهم السياسية ، ووضعوا نظرية خاصة حول الدولة والامامة تتفق مع مذهبهم الشيعى الاسماعيلى ، ووجدوا أن السبيل الوحيد الذى يجب أن تسير فيه دعوتهم هو اللجوء لأسلوب الدعوة السرية والتنظيم السرى ، وقاموا باختيار الدعاة اللازمين لبث الدعوة فى مختلف الطبقات الاجتماعية ، ووضعوا خطة التشهير والتخريض اللازمة ضد النظام القائم . ولكن لابد لهم من نشر الدعوة لجذب الأنصار والمؤيدين وتنمية حجم العضوية فى تنظيمهم ، ولابد لتحقيق هذا الهدف من ترغيب الناس من مختلف الطبقات وتشجيعهم على الانضمام لهم وتحويلهم فى صحتهم بعدة وسائل وأساليب منها :

- (١) يستخدم الاخوان أسلوب الاثارة فى دعائهم لاثارة الاستيلاء السياسى لدى الناس بدعوتهم للميطة من نوم النفلة ورقدة الجبال .
- (٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٤٥ .

١ - الدعوة لبناء المدينة الفاضلة :

لا شك في أن دعوة الإخوان لبناء دولة أهل الخير قد جعلت كثيرا من الناقمين على نظام الحكم القاتم من كافة العناصر والطبقات ينضمون الى هذه الجماعة فيما تقصد اليه من بناء هذه الدولة « من بصره الدين وطلب الآخرة » (١) . وبعد أن يعرض الاخوان أن « دولة أهل الاحير يبدأ اولها من قوم علماء حكماء وخيار فضلاء ، يجتمعون على رأى واحد ويتفقون على مذهب واحد ، ويعقدون بينهم عهدا وميثاقا أن لا يتجادلوا ولا يتقاعدوا عن نصره بعضهم بعضا ، ويكونون كرجل واحد فى جميع أمورهم » (٢) . نجدهم يرغبون الناس فى الانضمام الى جماعتهم بقولهم « فهل لك أيها الأخ البار الحكيم ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، بأن ترغب فى صحة اخوان لك نصحاء ، وأصدقاء لك أخيار فضلاء ، هذه صفتهم ، بأن تقصد مقصدهم ، وتتخلق بأخلاقهم » (٣) ، « فهل لك أن تبادر وتركب معنا فى سفينة النجاة » (٤) ، « فاجتهد يا أخى قبل فوات الأمل وحلول الأجل ، واركب مع اخوانك فى سفينة النجاة كما ركبوا ، لكى تصل الى حيث وصلوا وتنزل حيث نزلوا ولا تكن من المفرقين الذين هم اخوان الشياطين » (٥) ، « فهل لك أيها الأخ أن تنظر لنفسك وتسعى فى خلاصها وتطلب نجاتها ... اذا دخلت مدينتنا الروحانية ، وسرت بسيرتنا الملكية ، وعملت بسنننا الزكية (٦) . ومما لا شك فيه أن هذه الدعوة المشبعة بالتفاؤل قد جذبت أعضاء للحركة من مختلف الطبقات المضطهدة والناقمة .

٢ - تحقير الدنيا والزهدي فيها :

لا ريب أن تحقير الاخوان للدنيا ومباهجها ، ودعوتهم الى الزهد وتحبيذه ، ربما أدت الى جذب الطبقات الفقيرة والمعدمة . ومما قاله الاخوان فى تحقير الدنيا ورغد العيش « ولا تفتر بما أنت فيه من رغد الميش وصحة البدن ، وعشرة اخوان لك جسدانيين وأصدقاء جسمانيين يريدونك لمعاونتهم على اصلاح أحوال أجسامهم ، فان قصرت عن معاونتهم أبغضوك ، وان تجلدت عليهم جحدوك ، وان علوتهم حسدوك ، وان قصر حالك شمتوا بك .. فلم يا أخى الى صحة اخوان لك نفسانيين ، وأقران لك روحانيين ، يريدونك ولا يأخذون منك ،

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٨٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٨١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٨٢ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٨ .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٣٦٨ .

(٦) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٩٤ .

ويخلصونك مما وقعت فيه » (١) ، « فهلم الى صحبة اخوانك
فضلاء ... واترك صحبة اخوان الشياطين الذين لا يريدونك الا لجر منفعة
الأجساد ، أو لدفع المضرة عنها » (٢) .

ولعل ما سبق أن ذكرناه من أن الاخوان لا يستعينون بأحد من
المدعويين في أمر الدين الا بعد أن يبذلوا له من المعاونة على أمر الدنيا حتى
يكفونه أمر دنياه ليعتبر دافعا قويا لجذب الطبقات الفقيرة للانضمام الى
الجماعة . ولا شك في أن احساس العضو بأنه يعيش على نفقة التنظيم أو
معاونته المادية ، يجعله يصبح من المحترفين ويساعده ذلك على أن يكون
قائدا سياسيا حقا .

٣ - مهاجمة معتقدات الفرق المختلفة :

ومن الملاحظ أيضا أن مهاجمة الاخوان لمعتقدات الفرق الأخرى
والتشكيك في صحتها ، وذكر المعتقدات الصحيحة التي يدين بها الاخوان
وتوضيحها ، لهو دعوة ضمنية لاتباع هذه الفرق لهجرها والانضمام الى
جماعة الاخوان . هذا بالإضافة الى ما سبق لنا ذكره من ايمان 'اخوان
بوحدة الأديان ومحاربة العنصرية لجذب الأتباع والانتصار من كافة الديانات
والمثل والعناصر .

وبعد أن يهاجم الاخوان معتقدات الفرق الأخرى ، يقولون « ولكن
ليس الأمر كما يعتقد هؤلاء الظلمة الكفرة ، بل أمر وراء ذلك لا يعلمه
الا الله والراسخون في العلم ... فهل لك يا أخى أن ترغب في صحبتهم
- أى صحبة الاخوان - وتتبع مناهجهم ، وتسير سيرتهم ، وتتخلق
بأخلاقهم ، وتنظر في علومهم وسياستهم لتعرف أسرارهم واعتقاداتهم
أو تحضر مجلسهم لتسمع كلامهم وأقوالهم » (٣) .

وفي تصوري أن مهاجمة معتقدات الفرق الأخرى يعتبر قصورا في
تكتيك الحركة السياسية . حيث من مصلحة أى حركة ثورية أن تتعاون
مع الفرق والطوائف المضطهدة التي تقترب في فلسفتها واتجاهاتها من
الحركة كسياسة مرحلية على الأقل لاضعاف السلطة الحاكمة . وكمثال
واحد على صحة هذه القاعدة أن أحد أسباب نجاح الدعوة العباسية هو أنها
قامت تحت شعار « الرضا من آل محمد » كدليل على تحالف الهاشميين
بفرعهم العلوي والعباسي ضد الدولة الأموية ، وبعد الاستيلاء على السلطة

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٥١ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٧٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٧٢ - ٧٣ .

استأثر العباسيون بها دون العلويين • وموقف الاخوان من الفرق الاخرى
على هذا الشغل يتسیر الى مدى معاناة حرره الاخوان من نوع من الجمود
العقائدي Dogma يسعى التمسك بصيغ النظرية ومحاولة تطبيقها قسرا
على أرض الواقع •

٤ - استغلال الظروف النفسية والحالة الاجتماعية للمدعوين :

تكرر الدعوة لصحبة الاخوان والانضمام للجماعة حسب ظروف
المدعو وحالته النفسية والاجتماعية (١) • بل يصل ادمر الى حد تسنيك
احد المدعوين في خدمة السلطان الذي يتبعه ، فيقول الاخوان له « أخبرنا
أيها ادخ عن صاحبك هذا الذي أنت متعلق بخدمته ، ومجتهد في طاعته ،
ومعتصم بعز سلطانه • هل تعلم انه كان في هذا الامر الذي هو فيه الآن
غيره قبله ، فزال عنه عزه وسلطانه ، وتفرقت عنه جموعه وأعوانه • وهل
تعلم أن هذا الامر الذي هو فيه باق عليه ، أو لابد أن يزول عنه يوما ويصير
الى غيره ، كما صار اليه بعد الذي كان قبله • أو هل تعلم أن من يجيء
بعده ويصير مكانه كيف يكون حاله معه » (٢) •

التركيز على جذب الشباب للدعوة :

رغم أن الاخوان يرغبون في ضم أكبر عدد ممكن من الأعضاء ،
الا أنهم يفضلون تركيز مجهودات دعائهم في هذا الصدد على جذب الصبيان
والشباب ، وترك الشيوخ وكبار السن كلما أمكن ذلك • ويفضل الاخوان
جذب الشباب لعنوية الجماعة لعدة أسباب أهمها :

١ - أن الصبيان أكثر قبولا وأجود تخيلا ، حيث يقول الاخوان « انك
نجد كثيرا من الصبيان يكون أسرع تصورا لما يسمعون ، وأجود
تخيلا لما يصف لهم كثير من المشايخ والبالغين (٣) ، وذلك أن كثيرا
من العلماء والعقلاء والمرتابين في العلوم والآداب تعجز نفوسهم
عن تصور أشياء كثيرة قد قامت الحجة والبراهين على صحتها » (٤) •

٢ - عدم اكتساب الشباب والصبيان أي علم أو خلق ، مما يجعلهم
مهيئين لاكتساب أي علوم يلقيها لهم الاخوان ، ولذا فهم يشبهون

(١) أنظر : - الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٤١ ، ٤٤٩ ، ٤٨٦ -
الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٦٦ ، ١٩٤

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٨٩ •

(٣) لعل هذه الجملة كما يلي « وأجود تخيلا لما يوصف لهم ، أكثر من المشايخ
والبالغين »

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤١٨ •

الصبيان « كمثل ورق أبيض نقي لم يكتب فيه شيء ، فإذا كتب فيه شيء حقا كان أم باطلا ، فقد شغل المكان ومنع ان يكتب فيه شيء آخر ، ويصعب حكه ومحوه » (١) .

ومن المؤكد أن نفس هذه العلة هي التي جعلت الاخوان يأمرهم دعائهم بعدم جدوى جذب الشيوخ لدعوتهم ، فيقولون : « فينبغي لك أيها الأخ ، أن لا تشغل بأصلاح المشايخ الهرمة الذين اعتقدوا آراء فاسدة وسادات رديئة وأخلاقا وسلبية ، فانهم يتعبونك ولا ينصلحون ، وان صلحوا قليلا قليلا فلا يفلحون . ولكن عليك بالشباب السالم الصدور ، الراغبين في الآداب ، المبتدئين النظر في العلوم ... التاركين الهوى والجدل غير متعصبين على المذاهب » (٢) .

٣ - ولعل تفضيل الاخوان للشباب والفتيان الأحداث يرجع الى أن ذلك في رأيهم اقتداء بسنة الله تعالى ، وذلك لأن الله سبحانه وتعالى « لم يبعث نبيا الا وهو شاب ولا أعطى الحكمة لعبد من عباده الا وهو حدث من الفتيان ، كما ذكرهم الله تعالى وأثنى عليهم فقال « انهم فتية آمنوا بربهم » (٣) ، « واعلم أن كل نبي بعثه الله ، فأول من كذبه مشايخ قومه المتعاطون الفلسفة والنظر والجدل » (٤) .

ويشدد الاخوان على دعائهم بعدم اضاءة الفرصة اذا ما وجدوا صديقا شابا تنطبق عليه الأوصاف السابقة ، اذ ينبغي على الدعاة في هذه الحالة « أن يغتنموا ذلك ويعرفوا اخوانهم الباقين ، ويستبشروا بالنصر والتأييد من الله » (٥) . حيث انه لا يصلح لتفهم علوم الاخوان ومبادئهم « الإفتيان أذكيا ، لهم نفوس صافية ، وقلوب واعية ، يريثون من الآراء الفاسدة ، غير معتادين للعادات الرديئة » (٦) .

وبالرغم من تفضيل الاخوان للصبيان والشباب ، الا أنهم لا يرفضون كلية ضم الشيوخ الى جماعتهم ، اذ لا بأس عندهم من ضم « مشايخ مهذبين في العلوم الرياضية مجربين في الأمور السياسية ، محبين للعلوم الالهية ، غير متعصبين في المذاهب المختلفة والآراء المتناقضة » (٧) .

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٢ .

(٣) قرآن كريم ، سورة الكهف ، آية رقم ١٣ . انظر : الرسائل الجزء الرابع

ص ١٥١ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٥٢ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٥١ .

(٦) المرجع السابق ، ص ١٥٨ .

(٧) المرجع السابق ، ص ١٥٨ .

الشروط الواجب توافرها في المرشح لعضوية الجماعة :

لقد حدد الاخوان الشروط الواجب توافرها في المدعو لعضوية الجماعة ، وتتلخص هذه الشروط فيما يلي (١) :

- ١ - أن يكون مؤتلف الروحانية .
- ٢ - أن يكون صحيح العزم .
- ٣ - أن يكون تام الطبيعة .
- ٤ - أن يكون مأمون الصحة .
- ٥ - أن يكون معنيا على الازدياد من العلوم .
- ٦ - ألا يأنف من التعلم ، أو يتكبر على المعلم . وأن يقبل وصايا العارفين ويتبع المرشدين (٢) .

ومن توافرت فيه هذه الشروط المبدئية ، يصبح مهيئا لقبول الدعوة بشرط أن تتوافر لديه الأحوال الأربعة الآتية :

- ١ - الاقرار باللسان .
- ٢ - التصور بضروب الأمثال للوضوح والبيان .
- ٣ - التصديق بالضمير والاعتقاد .
- ٤ - التحقيق بالاجتهاد في الأعمال .

ويشرح الاخوان هذه الأحوال الأربعة بقولهم « واعلم أن المقر باللسان غير متصور له يكون مقلدا ، والمتصور له غير المصدق به يكون شاكاً متحيراً ، والمصدق به غير المحقق له بالاجتهاد في العمل المشاكل لهذا الأمر يكون مقصراً ومفرطاً ، والمكذب باللسان لهذا الأمر المنكر له بقلبه يكون جاحداً كافراً ... فالقر بلسانه غير المصدق بقلبه هو الذي قد رزق من الفهم والتمييز قليلاً ، فاذا فكر بقلبه وميز ببصيرته ما يدل عليه ظاهر الفاظ الكتب النبوية ، لا يقبله عقله ، لأنه لا يتصور معانيها اللطيفة

(١) المرجع السابق ، ص ٤٤٤ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٤ ، ٥٦٧ . ويلاحظ أن بعض الباحثين تعرضوا لبحث الشروط الواجب توافرها في المعلم والشروط الواجب توافرها في المتعلم في التلميذ « تحت عنوان « التربية عند اخوان الصفاء » . وما نود الإشارة إليه هو أنه ليس هناك خلاف بين وجهة نظرنا وجهة نظر هؤلاء ، حيث يتفقون معنا في أن الداعية أو الداعي ما هو الا معلم ، وأن المدعويين ما هم الا تلاميذ . وأن الهدف من وراء منهج التربية عند اخوان الصفاء هو السعي لقلب نظام الدولة عن طريق تغيير النظام العقلي في المجتمع وإعادة الخلافة لآل البيت باعتبار أن الاخوان من الشيعة الباطنية . (انظر عبر السوفى ، آحوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٢٥٢ - ٢٦٥) .

وأشارتها الخفية ، فينكره بقلبه ويشك فيها • وأما من أقر بلسانه وصدق بقلبه فهو الذى يتفكر ويعلم أن مثل هذا الأمر الجليل الذى قد اتفقت على حقيقته الأنبياء والأئمة المهديون والخلفاء الراشدون وصالحو المؤمنين (١) ، وأقر به فضلاء الناس والمميزون والمستبصرون ، لا يجوز أن يكون لا حقيقة له ، ولكن فهمه ونميزه وعقله يقصر عن ادراكه وتصوره لها بحقائقها • وأما من عرف بيانه ولكن قصر عن القيام بواجبه ، فهو الذى وفقه الله وأرشده وهده ، فاهتدى لحقائق هذه الأسرار المذكورة فى كتب الأنبياء ، صلوات الله عليهم ، ولكنه لا يجد المعين له على القيام بنصرتها وواجب حقها • • (٢)

ومن ثم يرى الاخوان أن عدم وجود المعين لهذا الانسان « على القيام بنصرتها وواجب حقها » راجع الى أنه « واحد » ، وليس كل أمر يتم بواحد من الناس ، بل ربما يحتاج فيها الى الجمع العظيم ، وخاصة أمر الناموس ، وأقل ما يحتاج فيه الى أربعين خصلة تجتمع فى أحد الأشخاص ، أو أربعين شخصا مؤتلفى القلوب • (٣)

وهكذا يحاول الاخوان ربط من يريد معرفة كيفية القيام بواجب الأسرار النبوية بأن ينضم للجماعة •

وأخيرا يرى الاخوان أن جزاء العضو الذى يخالف شرطا من الشروط السابقة بعد الانضمام للجماعة هو « أن نخرج من صداقته ونبترا من ولايته ، ولا نستعين به فى أمورنا ، ولا نعاشره فى معاملتنا ، ولا نكلمه فى علومنا ، ونطوى دونه أسرارنا ، ونوصى بمجانبته اخواننا » (١) •

ويستخلص من الشروط التى وضعها الاخوان لمن يقبل فى عضوية التنظيم أهم النتائج الآتية :

١ - أن التركيبة التنظيمية للجماعة تتطلب ضرورة الالتزام المسلكى للأعضاء وضرورة تحليهم بقيم اخلاقية معينة •

٢ - وضع شروط لعضوية التنظيم تكفل ايجاد الثقة والروح الأخوية بين

(١) بلاحظ أن الاخوان يقدمون الأئمة المهديين على الخلفاء الراشدين ، وهذا يدل على تشبيهم • وسنعود الى هذه الفكرة فيما بعد •

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٩ ، ١٧٥ - ١٧٧ •

(٣) المرجع السابق ، ص ٦٠ ، ١٧٧ • ويلاحظ هنا أن الشخص الذى تجتمع فيه الخصال الأربعون هو « أمام الاخوان » أو امام الزمان عندهم • وسوف نعود لمناقشة الشروط الواجب توافرها فى الامام فى الفصل المختص للامامة •

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٧ - ١٢٨ •

الأعضاء ، مثل أن يكون العضو مؤتلف الروحانية ، وأن يكون
مأمون الصبغة •

٣ - المراعاة الدقيقة لفوائد العمل السرى وذلك بتربية الاحساس
بالمسئولية لدى الأعضاء واختيار من يصلح لتحمل المسئولية ، مثل
أن يكون صحيح العزم •

٤ - ضرورة الموافقة على أهداف التنظيم وبرنامج مثل شروط الاقرار
والتصور والتصديق والتحقيق • ولا يعنى هذا بالطبع فهم البرنامج
منذ البداية لأن هذا يتطلب من المرشح للعضوية درجة كبيرة من
الوعى المسبق ، ولكن يكفى مجرد الموافقة فقط كمرحلة أولى ، ثم
تأتى مسألة فهم البرنامج فيما بعد انخراط العضو فى التنظيم •

٥ - أن طبيعة التنظيم طبيعة تأمرية ، فأسلوب اختيار الأعضاء .
والشروط الواجب توافرها فيهم ، وتدريبهم ، والقواعد الواجب
الالتزام بها ، تتلاءم مع الطبيعة التأمرية للتنظيم •

٦ - أن اكتشاف أعضاء سيئين بعد اختيارهم ، أو تراجع بعض الأعضاء
عن أهداف الجماعة التى قبلوها قبل انضمامهم للتنظيم ، يوجب
العمل على عزل العضو وعدم اطلاعه على أسرار التنظيم •

المبحث الرابع

نظام المجالس السرية (الخلايا)

من المرجح أن مجالس اخوان الصفاء او حلقاتهم الاخوية . والقيم والآداب المرعية فيها ، لم تكن فكرة مبتكرة . بل نرى أنها قريبة الشبه بنظام 'الأخويات' التي عرفها الفيثاغوريون ، ونظام المآدب الفلسفية التي ابتكرها أفلاطون (١) . كما عرف تاريخ الاسلام منذ بدايته كثيرا من حلقات العلم والدرس التي كانت تقام في المساجد وفي خارجها . ونظام حلقات المناظرة بين العلماء في حضرة الخلفاء والسلاطين وتحت رعايتهم ، أمر معروف لا يحتاج الى بيان .

ولكن لعل أهم ما يميز حلقات اخوان الصفاء ، هو ما اتسمت به هذه الحلقات والمجالس بالسرية التامة ، وما تضمنته هذه الحلقات من تقاليد وطقوس يجب على الأعضاء مراعاتها . وقد تطورت هذه المجالس فيما بعد على أيدي دعاة الاسماعيلية والدولة الفاطمية ، حيث أخذت شكلا علميا ، واقتصرت مهمتها على شرح العقائد لجمهور المستجيبين للدعوة . بل لقد خصص الفاطميون جانبا من دار العلم ليلقي فيه الدعاة مجالس الحكمة ، كما خصصوا مكانا في القصر يؤمه الخاصة وشيوخ الدولة وخدم القصر الطائرون على مصر وعامة الناس ، وقد عرف هذا المكان بـ 'المحول' (٢) .

ويصف القاضي عبد الجبار المعتزلي (المتوفى ٤١٥ هـ) الدعاة الاسماعيليين ودعوتهم ونظام مجالسهم بقوله « وكل هؤلاء - أي الدعاة - بهذه النواحي يدعون التشيع ومحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأهل

(١) أنظر فكرة الأخوة في الفصل الأول من الباب الأول من هذا البحث .

(٢) المقرئى الموعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٢٢٦ .

بيته و يقيمون المنشدين والمناحات فى ذلك . وياخذون على الناس اليهود ، ويحلقونهم بالإيمان المغلظة ، فاذا حصلوا كذلك قالوا لهم : اياكم ومجالسة الفقهاء واستماع الحديث من أصحاب الحديث واستماع القرآن من العامة ، وعليكم برواية الخاصة ، فقد قال جعفر بن محمد لكتابه : حديث العامة يعنى القلب . و اياكم وفقه أبى حنيفة ومالك والثورى والحسن البصرى وأمثالهم فانهم كفره وأعداء أهل البيت . والرشد كله فى خلافهم . . . ثم يأخذونهم فى مجلس يسمى مجلس التغذية ، بأن لكل شيء باطنا ، علمه عند هولاكم العزيز بالله . يظهره لكم اذا ترقيتم الدرجات فى طاعته ، ثم يأخذونهم . نأ يقولوا لهم : لم صلاة الصبح يجهر بها والظهر لا يجهر فيها . فاذا سألوهم الجواب قالوا لهم ، أنتم من المجربين ومن المبتدئين ، والمبتدئ كالطفل يغذى باللبن ، ثم بعد اللبن بما هو أقوى منه . . . (١) .

والمصدر الوحيد الذى يمكن من خلاله أن نحيط بنظام حلقات أو مجالس اخوان الصفاء ، هو ما ورد فى وصف هذه المجالس فى أماكن متفرقة من الرسائل .

انواع المجالس فى نظر اخوان الصفاء :

يرى الاخوان أن هناك نوعين من المجالس :

- ١ - مجالس للذات الجسمانية .
- ٢ - مجالس للذات الروحانية .

والنوع الثانى عند الاخوان أفضل وأرقى وأشرف من النوع الاول . وفى هذا المعنى يقول الاخوان « المجالس اثنان : مجلس للأكل والشرب والغناء والذات الجسمانية من نبات الأرض ولحوم الحيوان لصالح هذا الجسد المستحيل المتغير الفانى ، ومجلس للعلم والحكمة والسماع والذات من نعيم الآخرة الباقية للنفوس الخالدة التى لا يبيد جواهرها ولا تفنى لذتها ولا ينقطع سرورها . ثم ان ما يؤكل من الطعام والشراب يتبين النقصان فى مال صاحبه . واذا أكل وشرب قدر ما بلغ الشبع والرى وزاد على ذلك ، صارت اللذة المأ . . . وأما مجالس العلم والحكمة والاستماع فليست تمل النفس منها ، لأنها لذات روحانية من نعيم الآخرة وأنموذجها ، ولا تنقص من علم العالم المرشد وان كثر المعلمون والسماعون ، لأنها من كنوز دموذ الآخرة . ثم اعلم أنه ليس فى كثرة الأكل افتخار . . . ان

(١) عبد الجبار بن أحمد ، تثبيت دلائل النبوة ، مرجع . سابق ، الجزء الثانى ص ٥٩٥ .

الافتخار والثناء ينبغي أن يكون في اقتناء الفضائل الحكيمة ، وفي الاستضاءة بنور العلم ... (١) •

ويصرح الاخوان في أكثر من موضع من رسائلهم بأن مجلسهم الذي يدعون اليه هو مجلس نفساني وروحاني ، ويدعون الناس للانضمام الى جماعتهم وحضور مجالسهم للتمتع بالذات الروحانية والتخلق بالأخلاق الملكية ومعرفة الآراء الصحيحة والمعلومات الحقيقية (٢) •

نظام مجالس الاخوان وشروط حضورها :

وضع الاخوان عدة قواعد لتنظيم مجالسهم وبعض شروط يجب أن تتوافر فيمن يحضر هذه المجالس • ويمكن عرض أهم هذه القواعد والشروط فيما يلي :

١ - مجلس خاص لكل منطقة :

يدعو الاخوان أعضاء جماعتهم في كل مكان أن يكون لهم مجلس خاص بهم « يجتمعون فيه في أوقات معلومة ، لا يداخلهم فيه غيرهم ، يتذكرون فيه علومهم ، ويتحاورون فيه أسرارهم » (٣) • وفي نفس المعنى يقول الاخوان لأحد الدعاة الذين أوفدوا لضم أحد الملوك للجماعة « وتعرفه أن اخوانه الذين وجهوك اليه من ذلك البلد ... أهم مجلس يجتمعون فيه في الحلوات ، ويتذكرون العلوم ويتحاورون في الأسرار ، ويبحثون عن خفيات الأمور ... » (٤) • ويشير ذلك الى أن المجلس الاقليمي هو الذي يقود كل جوانب الحركة المحلية ويدير كل أموره •

٢ - مواعيد الاجتماعات ومكانها :

يكون اجتماع الاخوان في مجلسهم مرة واحدة كل اثني عشر يوما • وليس للاجتماع مكان ثابت ، بل يجتمعون في أي مكان يكونون فيه آمنين على أنفسهم ، حيثما اتفق لهم من مواضعهم وأماكنهم بحيث يأمنون على أنفسهم • ويكون الاجتماع ليلا أو نهارا (٥) •

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٤ - ١٥ •

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٧٦ •

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤١ •

(٤) المرجع السابق ، ص ١٩٠ •

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٩٥ •

٣ - شروط الاجتماعات :

يشترط الاخوان ثلاثة شروط أساسية في اجتماعاتهم في مجالسهم وهي :

- (أ) أن يكون الاجتماع على تقوى الله ، وخيفة ومراقبة .
- (ب) على الأعضاء قبل حضور الاجتماع أن يتنظفوا ويتطهروا ويأخذوا زينتهم « بأحسن ما يقدرون عليه » (١) .
- (ج) عدم التغيب عن الاجتماع الا لعذر قهرى يمنع من الوصول الى مكان الاجتماع .

٤ - رئاسة الاجتماعات :

يستفاد من بعض رسائل الاخوان أن المجلس الأعلى لجماعة اخوان الصفاء كان يطلق على رئيسه « الحكيم » أو « رب بيت الحكمة » ، وأن عدد تلاميذه كانوا اثني عشر تلميذا (٢) .

أما المجالس المنتشرة في الأقاليم ، فلم يرد في الرسائل ما يوضح هذه النقطة على نحو صريح . بل يبدو أن عدد أعضاء كل مجلس منها كان غير محدد . كما أنه يبدو أيضا أن الداعي كان هو نفسه رئيس المجلس في المنطقة المكلف بالدعوة فيها ، ويتضح ذلك من قول الاخوان « اعلم يا أخى أيدك الله وإيانا بروح منه ، أن الذى يجب علينا أن نوصيك به ، ونلقيه اليك ، ونبلغك إياه ، ونعتمد فيه عليك ، من مراعاة اخوانك ، ومن قبلك من أصحابك ، ومن استجاب اليك ، ويستجيب ان شاء الله ، أن تجعل لهم مجلسا ٠٠٠٠ فاذا اجتمعوا بحيث تراهم وتعاينهم ٠٠٠ فابرز لهم ، وأخرج عليهم فى زيك وحالك وجميل هيئتك وجميل هيبتك ، كبروز النفس الكلية للنفوس الجزئية ، اذ هم لك كالأولاد ، وأنت لهم كالوالد ، وهم لك كالأجساد ، وأنت لهم كالنفس ٠٠٠ ويكون خروجك بسكينة ووقار ، فى ليل كان ذلك أم فى نهار . فاذا رأيتهم بحيث يرونك ويسمعون

(١) للمرجع السابق ، ص ٣٩٥ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ص ٣٢٤ . ويلاحظ أن الفاطميين قسموا العالم من حيث الدعوة الى اثنتى عشرة جزيرة ، وقصبوا لكل منها حجة هو كبير دعائها ويسمى أيضا بصاحب الجزيرة (ديوان المؤيد فى الدين داعى الدعاة ، تحقيق د . محمد كامل حسين ، دار الكاتب المصرى ، القاهرة ١٩٤٩ ، ص ٥٤) .

منك ويفهمون عنك ، فاتل عليهم من حكمتك ، وعظم بتذكرتك بحسب ما يحتمل مكانهم وتتسع له أذهانهم » (١) .

ويستفاد من هذا النص المكانة العظيمة التي يحتلها رئيس الجماعة أو الداعي بالنسبة للمستجيبين . إلا أن الاخوان ينصحون هذا الرئيس أو الداعي بالشفقة والاعتدال في عشرته لأعضاء مجموعته ، فيقولون « يجب أن تكون عشرتك لهم ، إذا عرفتهم ما يجب عليهم وما يجب لهم عليك وكن لهم أبا شقيقا وطيبيا رفيقا ، ولا تكن نزقا ولا خرقا ولا منحرفا ولا متجبرا ولا متكبرا ولا متغبرا ، ولا تحمل أحدا منهم فوق طاقتهم ولا تكلفه فوق وسعه ، فإن الله تعالى لا يكلف نفسا إلا وسعها » (٢) . ومن الطبيعي أن يؤدي ذلك إلى إيجاد الروح الأخوية والمحبة المتبادلة والاحساس بالمسئولية داخل التنظيم .

الأسس العامة التي تحكم نظام المجالس :

لقد وضع اخوان الصفاء مجموعة من القواعد والمبادئ لتنظيم العلاقات الداخلية بين أعضاء الجماعة . وفيما يلي عرض لأهم هذه القواعد :

أولا - أخذ العهد :

إن علاقة العضو الجديد بأعضاء الجماعة تبدأ بصفة رسمية بعد أخذ العهد على المستجيب ، إذ أن هذا العهد هو بداية العضوية الرسمية .

ولم توضح لنا رسائل اخوان الصفاء صيغة العهد الذي كان يؤخذ على أعضاء جماعتهم ، وإن كانت بعض الكتابات عن الفرق الاسلامية ، قد أوردت نصوصا لمثل هذه العهود عند فرقة الاسماعيلية على وجه الخصوص (٣) .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٩٥ - ٣٩٦ . وما يؤكد وجود رئيس لكل مجموعة من الأعضاء ، قول الاخوان « أن يكون على كل جماعة منهم - أي من تابعي الشريعة أو أعضاء التنظيم - رئيس من فضلائهم عارف بسنة الشريعة - أي قواعد التنظيم - يأمرهم بالامتثال ويحثهم على حفظها وينهاهم ويزجرهم متى أرادوا تغيير سيرة الشريعة » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٣٧) ويرى ماركيه أن هذا النص كان له تأثير كبير على الدور الذي لعبه المؤيد في الدين فيما بعد حينما كان « رئيس جزيرة » ثم شيراز (Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit., p. 514.)

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٠٠ .

(٣) يمكن الرجوع لنص القسم عند فرقة لاسماعيلية في : الديلمي ، بيان مذهب الباطنية ، مرجع سابق ، ص ٢٧ - ٢٩ . انظر أيضا فحوى العهد في : البغدادي ، الفرق بين الفرق ، مرجع سابق ، ص ٢٨٨ - ٢٩٠ .

ويستفاد مما ورد في الرسالة الجامعة لآخوان الصفاء ، أن العهد الذي يؤخذ على المستجيبين يحتوى على شقين (١) :

١ - تعهد الجماعة باطلاع العضو على العلوم المخزونة والأسرار المكنونة الخاصة بالجماعة .

٢ - تعهد العضو للجماعة ، بعد أن يقف على العلوم ، والأسرار ، بالعمل على :

(أ) فهم العلوم والأسرار والعمل بها ، لكي يكون جزاؤه « البقاء الدائم والسعادة في الحياة الى الأبد في الدنيا والآخرة » (٢) .

(ب) صيانة العلوم والأسرار غاية الصيانة لأنها « أمانه مؤداة اليك وأنت المطالب بحفظها وصيانتها الا عن أهلها » (٣) ، لأن هذه العلوم والأسرار لو وقعت في يد غير أهل لها فان هذا قد يؤدي الى كشف أمر الجماعة .

(ج) نشر هذه العلوم والأسرار « فلعل الله يهدي على يديك من اهتدى بما اهتديت ، وأديت من الأمانة ما عليك ، ورعيت حق العهد الذي جعل في القدم اليك ... بحق الأداء وصدق الوفاء ، ومحض النصيحة لآخوان الصفاء » (٤) .

(د) الدعوة بالرفق واللفظ « الترفق (٥) بمن لعله يهتدى بك الى نهج الطريق ... والتلطف لهم » (٦) .

(هـ) عدم اظهار علوم الجماعة لأحد من الناس الا بعد أخذ العهد عليه هو أيضا « فخذ العهد على من أقيمت هذه الرسالة اليه ، ومننت بها عليه ، ومرة بأن يأخذها على من يهم بالقائها اليه . كذلك السلف على الخلف ، والأول على الثاني ، حتى تصل الى من أراد الله جل اسمه ، ويظهر عليها من يشاء من عباده المؤمنين ... » (٧) .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١٢ - ٢١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧ .

(٣) المرجع لسابق ، هامش ص ١٢ .

(٤) المرجع لسابق ، ص ١٢ ، ١٨ .

(٥) كلمة « الترفق » وردت في النسخة المحققة « التوفيق » ، ومن ثم لم يستقم

المعنى .

(٦) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، هامش ص ١٢ .

(٧) المرجع السابق ، ص ٢١ .

ثانيا - التدرج في تلقين الأعضاء علوم الجماعة وأسرارها :

لقد حدد الاخوان أنواع العلوم التي يتذاكرها الأعضاء في مجالسهم وهي لا تخرج عن البحث في علم النفس ، وأسرار الكتب الإلهية ، ومعاني موضوعات الشريعة ، والعلوم الرياضية مثل العدد والهندسة والتنجيم والتأليف أو الموسيقى . ولكن أكثر عنايتهم تكون بالعلوم الإلهية باعتبارها الغرض الأقصى من العلوم (١) .

ولا يغفل الاخوان أهمية التدرج في تعلم هذه العلوم ، لأنهم يعترفون بأن نفس المتعلم لا تقبل بطبيعتها الا الشيء بعد الشيء وبالتدرج (٢) « وذلك أن الأب الشفيق والمعلم الحريص على تعليم تلميذه ، يود أن يعلم كل ما يحسنه ، ويعلمه لتلميذه دفعة واحدة ، ولكن نفس المتعلم لا تقبل الا شيئا بعد الشيء على التدرج » (٣) .

ولا يسمح الاخوان لأعضاء جماعتهم - وبصفة خاصة الأحداث والصبيان - بالبدء في تعلم علوم الفلسفة والنظر فيها الا بعد أن يكونوا قد ألبوا بعلوم الدين والشريعة . وأما من تعلم علم الشريعة ، وعرف أحكام الدين ، وتحقق أمر الناموس « فإن نظره في علم الفلسفة لا يضره بل يزيده في علم الدين تحققا » (٤) ، « وأما الذين هم قريبو العهد بعلوم الشريعة ، فإنهم لا يفهمون ما ذكرناه ، ولا يتصورون ما وصفناه ولا يبلغون ما قصدنا اليه وعولنا عليه » (٥) .

وإذا ما استوفى العضو المستجيب شرط تعلم علم الشريعة وأحكام الدين ، فإنه يبدأ في تعلم علوم الفلسفة كما وردت في رسائل الاخوان ،

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤١ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٢٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١١ .

(٤) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٥٧ .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١٥٢ . ويحذر الاخوان المستجيبين لدعوة من « العمل بما لا يوجب ولا يقتضيه الشرع » (الرسائل ، الجزء الرابع ص ٤٤٤) بل يحضونهم على « إقامة ظاهر الشرع الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ص ١٢٠ » ويهاجمون التغافل عن إقامتها بقولهم « ومن كان مقبلا على العلوم الحقيقية والآراء العقلية ، وهو متغافل عن إقامة الظواهر الشرعية والسنن التكليفية ، فهو ذو روح تمرت من جسدها ، وفارقت كسوتها الساترة لمودتها » (المرجع السابق ، ص ٦٤٠) ويقولون أيضا « واعلم يا أخي أن المفضوب عليهم هم الذين انقطعوا عن ظاهر النواميس الإلهية والقرائن الشرعية التي أمرهم الأنبياء عليهم السلام بإقامتها على حقها ، ومعرفة حقائقها ، وحذروهم من تركها والاهمال إذا حضرت أوقاتها ، والفعالون هم الذين ضلوا عن حقائقها وجهلوا علومها » (المرجع السابق ، ص ٦٤١)

رسالة رسالة وبالترتيب • أى أنه يبدأ من العلوم الرياضية وينتهى بالعلوم
الالهية (١) •

وبعد أن ينتهى العضو من فهم وإدراك الرسائل ومدلولها « من أولها
الى آخرها ، رسالة ، رسالة ، ومقالة مقالة » (٢) ، يمكنه الاطلاع على
الرسالة الجامعة والاحاطة بما ورد فيها • اذ يشترط الاخوان أنه لا يمكن
لأحد أيا كان « أن يتهم على هذه الرسالة - أى الجامعة - وأن ينظر فيها
ويطلع عليها ، الا بعد أن يرتاض بقراءة ما بين يديها من الرسائل المقدمة
عليها ، لتتهذب نفسه وينتبه من رقدة الغفلة ونومة الجهالة ... فان
قراءته للرسائل المتقدمة تكون معينة له على القراءة فى هذه الرسالة ، اذا
وصل اليها وقدر عليها » (٣) •

واذا ما أتم العضو دراسة الرسالة الجامعة ، ووقف على ما فيها
وأدرك معانيها ، أصبح مهيبا للنظر فى الكتب الخاصة بصفوة الاخوان وهى
« الكتب المصونة ، والأسرار المخزونة ، والعلوم المكنونة » ، وبمعنى آخر
يكون العضو قد أصبح مستعدا للوقوف على الأسرار الحقيقية والمعاني
الباطنية. لكتب الاخوان • ويجدد الاخوان هذه الكتب بأنها « المدارس
الأربع ، والكتب السبعة ، والجفران ، والرسائل الخمس والعشرون » (٤) •

واذا ما وصل العضو الى هذه الدرجة ، يكون قد بلغ أرقى مراتب
الجماعة ، حيث يكون قد وقف « على الأسرار ، وعلى معانى الأخبار ،
والروايات والأمثال ، والإشارات والعلامات » (٥) • ويكون قادرا فى هذه

(١) يقول الاخوان فى هذا الشأن « فينبغى لمن حصلت له هذه الرسائل من اخواننا
الكرام ، أن يدفع منها الى كل من يستحق ، ما يقرب من فهمه وما يعلم أنه يصلح له
أو يليق بمرتبه ، ألا فأول ، على الترتيب الذى رتبناه فى رسالة المهرست • فكلما
ارتقت نفسه من العلم الى درجة درجة ، وانتهت الى مرتبة مرتبة فى المعرفة ، رقى الى
ما بعدها ، وراح الى ما يتلوها ، الى أن تبلغ نفسه الى حد كمالها • وقد جعلنا الرسائل
كلها على أربعة أقسام : القسم الأول رياضية يبتدى بها ، والقسم الثانى جسمية
يتلو بها ، والقسم الثالث نفسانية عقلية من بعدها ، والقسم الرابع ناموسية الهية ،
آخرها » (انرسائل الجزء الرابع ، ص ٢٨٣) • ولا ينتقل المتعلم من قسم الى قسم
الا بعد أن يصل « الى حد يوجب له ، اذا وصل اليه ووقف عليه » أمكنه الارتقاء الى
القسم التالى (المرجع السابق ، ص ٣٢٤ - ٣٢٥) •

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٩٨ •

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١٥٢ - ١٥٣ •

(٤) يرجع لكتب الاخوان السرية الى الفصل الأول من الباب الأول من البحث

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٩٩ •

الحالة على قراءة الكتب التي يشاهدها الناس ولا يحسنون قراءتها ،
ولا يفهمها سوى الاخوان في أعلى مراتب الجماعة (١) .

ان التدرج في تلقين الأعضاء مبادئ الجماعة والتدرج في تثقيفهم
الهدف منه هو التنشئة السياسية لأعضاء التنظيم بتقديم المواد العلمية
التي تعطيتهم القدر الكافي من الوعي السياسي المطلوب . ومن ثم لم يكن
هدف هذا التعليم المتدرج تثقيف الأعضاء ثقافة سياسية سليمة - بمعنى
تلقينهم كره النظام القائم - فحسب ، بل كانت ايجابية أيضا لخلق نماذج
بشرية معينة ترى ضرورة استخدام وسائل معينة في سبيل الوصول الى
أهداف محددة . وقد كانت الكتب التي تدرس للأعضاء شاملة لكافة
الأمور التي تهتم الجماعة وتنظيمها من الناحيتين الفكرية النظرية والتنظيمية
العملية .

ثالثا - الطاعة :

فكرة الطاعة - كما وقفنا عليها عند دراستنا لنظام المراتب عند اخوان
الصفاء - هي المحور الأساسي الذي يركز عليه نظام الترقى في مراتب
الجماعة . ويجب ألا يفهم معنى الطاعة على خلاف المعنى الذي قصده
الاخوان ، والا كانت الطاعة نوعا من سيطرة المراتب الأعلى على المراتب
الأدنى دون سند من الحق أو العدل . فان الاخوان يعنون بالطاعة لزوم
قضاء الله (٢) ، أو هي الانقياد للأمرين الناهين بشرط أن يكون هذا الانقياد
« فيما فيه صلاح الجميع » (٣) . أي أن الطاعة في مذهب الاخوان لا تخرج
عن كونها الاخلاص في العمل من غير خوف ولا رجاء (٤) . أو بمعنى آخر
هي التصديق والتسليم والانقياد لمن أمر الله بطاعته ، ومخالفة ذلك ظلم

(١) انرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٦٧ - ١٦٨ - الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ،
ص ٣٧٠ - ٣٧١ . ويرى الاخوان أن معرفة قراءة هذه الكتب وفهم معانيها لا يتيسر
للأعضاء الا اذا حضروا المجالس التي تمقد ، وفي هذا يقول الاخوان « فان نشطت أيها
الأخ البار الرحيم الى قراءة هذه الكتب أنت واخوانك لتعلم ما فيها ، وتفهم معانيها
وتعرف أسرارها ، فاهل الى حضور مجلس اخوان لك فضلاء » (الرسائل ، الجزء الرابع ،
ص ١٦٨) .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٧١ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٥٤ .

(٤) يشبه الاخوان ذلك بقولهم « واعلم يا أخى أن العبد الذي يخدم مولاه خوفا
من الضرب أو طلبا للعرض ، عيب سوء ، وهكذا من لا يطيع ربه الا خوفا من النار أو رغبة
فى الاكل والشرب أو فى الجنة ، فهو أيضا عيب سوء ، والعبد السوء لا يكون مخلصا فى
الدعاء ولا فى العمل » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٧٠) .

الفلسفة السياسية - ١٧٧

وجهل (١) • ولابد - في نظر الاخوان - من أن يطيع العضو ويصدق ويؤمن بما يخبره به من هو أعلى منه مرتبة ، وتعلم أنه ليس لك طريق الى تصديق المخبر لك في أول الأمر الا حسن الظن بصدقه ، ثم على مر الأوقات تتبين لك حقيقة ذلك ، (٢) •

ومما لا شك فيه أن الاخوان يهدفون من اقرار مبدأ الطاعة داخل الجماعة الى تدعيم الاتفاق ونبذ الخلاف داخل الجماعة وفي مجالسهم ، حتى يمكنهم التكاثر من أجل تحقيق هدفهم الرئيسي دون خلاف أو تنازع (٣) •

رابعا - حرية الرأي :

لعل الاخوان رأوا أنه لا سبيل الى الطاعة ، ومن ثم الاتفاق ونبذ الخلاف الا بتربية أعضاء جماعتهم على آداب الحوار ، حتى لا تقع بينهم الحسومة والعداوة • ولذا فقد دعوهم الى ترك الجدل (٤) ، ووضعوا للجدل والحوار شروطا لكي يضمنوا ألا يخرج الجدل أو الحوار عن حدوده المرسومة لعدم ايقاع العداة ، وتنحصر هذه الشروط فيما يلي :

١ - أن يكون المتنازعان أو المتجادلان في مسألة من المسائل ، من أهل الصناعة التي تنتمي اليها المسألة محل النزاع •

٢ - أن يكون المتجادلان متساويين في الدرجة من ناحية العلم بتلك الصناعة •

٣ - أن يحتكما الى قوانين وأصول تلك الصناعة ، ويقيسا عليها تلك المسألة وان كانت من فروعها •

٤ - اذا لم يتمكنوا من حسم النزاع على أساس هذه القوانين والأصول ، فما عليهما الا أن يحتكما الى من هو أعلى درجة منهما في تلك الصناعة ليحكم بينهما •

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤٤ ، ١٤٠ •

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٦٦ •

(٣) وحول فكرة التكاثر والتعاون لتحقيق الهدف ، يشبه الاخوان أنفسهم بأنهم جماعة من الأطباء اذا اجتمع رأيهم على مداواة عليل ، والتفقت كلمتهم على دواء واحد • وكانوا مستبشرين بتلك الملة ، وتعاونوا على علاجه مشفقين ناصحين غير متنازعين ، أبرأ الله ذلك العليل على أيديهم في أقرب مدة ، وشفاه بأسهل سعى ، فاما اذا اختلفوا وتنازعوا وناقض بعضهم بعضا ، خذل العليل من بينهم وهلك ، ولا يشفيه الله لهم ، ولا ينتفون هم بعلمهم • وينصح الاخوان عضو جماعتهم بقولهم « فكن أيها الأخ مساعدا لـ اخوانك وموافقا ومناصحا ، ينفع الله بك المباد (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧) •

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٤٢ •

٥ - فان لم يجدا من يحكم بينهما ، فليس لهما الا ترك هذه المسألة
والسكوت عنها .

ومن ثم اذا لم يلتزم الطرفان المتجادلان بتلك الخطوات أو الشروط ،
فلا بد أن يؤدي ذلك « الى العداوة والبغضاء بينهما ، كلما ازدادا الحاحا ،
ازدادا خلافا على خلاف ، وعداوة على عداوة » (١) . ولهذا يبحث الاخوان
دعاتهم وأعضاء جماعتهم على هجر الأمل في اصلاح أصحاب الجدل والحجاج ،
أو عرض رسائلهم عليهم (٢) .

واذا كان الاخوان يحضون أتباعهم على الطاعة ومراعاة آداب الجدل
أو تركه فليس معنى هذا أنهم قد صادروا مبدأ حرية الرأي داخل جماعتهم .
بل على العكس من ذلك ، نجدهم يدعون الى عدم التعصب أو معاداة علم من
العلوم (٣) ، كما يدعون أعضاء جماعتهم لابتداء آرائهم بحرية ، والمناقشة
دون خوف أو احتشام . حيث أن مناقشة الآراء المختلفة يؤدي عادة الى
الوصول الى الحقيقة ، وذلك اذا ما قامت المناقشة في حدود القواعد الموضوعية
لآداب الجدل والمناقشة . وفي هذا الصدد يقول الاخوان لأخذ دعاتهم
« فاذا ما سمعت أقاويلنا وفهمت معانيها ووقفت على حقائقنا وتأملت بعقلك

(١) المرجع السابق ، ص ٤٤٣ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٧١٢ - ويرى الاخوان الاعتماد عن الطائفة
المجادلة لأنهم يتسببون في كثير من الخلاف في الآراء والمذاهب ويتكلمون الكلام والجدال
والحجاج في دقائق العلوم ويتركون تعلم أشياء واجب عليهم تعلمها وهي بيئة ظاهرة
جلية وهم يجهلونها جملة » (الرسائل الجزء الثالث ، ص ٤٤٢) ويحذر الاخوان دعاتهم
وأعضاء جماعتهم من عرض رسائلهم وكتبهم على أهل هذه الطائفة . فيقولون « فحرام عليك
أيها الأخ البار الرحيم وحرام على من وقعت بيده هذه الرسالة ، أن يضييعها يدلعها الى
أحد من هذه الطائفة ، فإن أكبر أغراضهم منها ، وأعظم مقاصدهم فيها هو التكذيب
لها ، والرد بالمحال عليها ، وسب واضعها ، وتكفير طالبها » (الرسالة الجامعة ، الجزء
الأول ، ص ٧٢٠) .

(٣) يرى الاخوان أنه ينبغي لمن يريد أن يعرف حقائق الأشياء أن يكون غير متعصب
لمذهب أو على مذهب ، لأن العصبية هي الهوى ، والهوى يضي عن العقل ، وينهى عن
ادراك الحقائق ، ويسمى النفس البصيرة عن تصور الأشياء بحقائقها ، فيصدها ذلك عن
الحق ويمد لها عن طريق الصواب (الرسائل الجزء الثالث ، ص ٣٧٦) . كما ينهى
الاخوان أعضاء جماعتهم عن معاداة أي علم من العلوم ، ويقولون « لأننا نحب لأخواننا ،
أيدهم الله أن يغفروا على جميع العلوم ويتعلموها ولا يجهلونها ، إذ كان مذهبهم هو النظر
في جميع العلوم واستقراءها كلها والاحاطة بمعرفة ظواهرها وبواطنها » (الرسائل ،
الجزء الرابع ، ص ٣٨٧) ويقولون في موضع آخر « واعلم أيها الأخ أننا لا نعادي علما
من العلوم ، ولا نعصب على مذهب من المذاهب ولا نهجر كتابا من كتب الحكماء والفلاسفة
مما وضعوه وألفوه في فنون العلم وما استخراجوه بعقولهم وتفحصهم من لطيف المعاني » .
(المرجع السابق ص ١٦٧) .

وميزتها برويتك ، أجبتنا عن رأيك فيما أشرنا اليه وما نسألك عنه في اعتقادك بصدق القول ، لا محتشما ولا متهيبا ، ولا مجانباً ما يقتضيه الحكم ويرجبه الحق ، والله يوفقك للصواب ويؤيدك بروح منه وجميع اخواننا حيث كانوا في البلاد ، (١) .

ولعل مما يدل على حرص الاخوان على تهيئة الجو المناسب لطرح كافة الآراء في أى موضوع معروض للمناقشة ، وإتاحة الفرصة لكل عضو في ابداء رأيه ، وضرورة الانصات والاستماع لهذا الرأي ، وعدم التعالي أو الازدراء لآراء أى عضو مهما كانت مرتبته صغيرة هو قول الاخوان ، فان كان عنده - أى العضو - علم ليس عندنا تعلمنا منه تعلم صبيان الكتاب ، منه استماع المنصتين لخطبة الخطيب يوم الجمعة ، فان كان حقاً ما يقول اتبعناه اتباع المأموم والامام ، (٢) .

ان اقرار مبدأ الطاعة ومبدأ حرية الرأى داخل تنظيم الاخوان في وقت واحد يعنى الأخذ بما اصطلح على تسميته حديثاً بالديمقراطية المركزية التى تعنى أن الالتزام والطاعة لا يؤديان الى كبت حرية الرأى ومصادرة حرية الفرد فى مناقشة الموضوعات والقرارات ، بل يعطى لكل عضو حق ابداء رأيه وحق المناقشة وفقاً لأداب الحوار الموضوعية مع المحافظة فى نفس الوقت على احترام الرأى الجماعى الذى يدفع الحركة بكل أفرادها بلا استثناء للعمل بعقل واحد والالتزام بموقف جماعى واحد . وتعنى الديمقراطية المركزية أيضاً الجمع والمزج بين المركزية والديمقراطية بطريقة تمنع عدم الانضباط والفوضى من جانب ، وتحول دون الاستبداد والتحكم من جانب آخر . وقد كان تنظيم الاخوان يجمع بين المرونة والحزم فى بنائه وفى علاقات أعضائه . ومن الطبيعى أن ندرك أن المسائل الأساسية التى تمس الأهداف الرئيسية للتنظيم لم تكن قابلة للمناقشة ، لأن عدم التقيد بها أو معارضتها يعنى مخالفة الشرط المبدئى لاكتساب العضوية وهو الموافقة على الأهداف الرئيسية للجماعة . وانما كان المباح هو النقد الذاتى والنقد البناء الموضوعى الذى يهدف الى تلافى السلبيات وتقديم الحلول للمشاكل والخلافات المطروحة بصورة عملية وموضوعية من أجل الحفاظ على وحدة التنظيم وعدم حدوث انشقاقات داخلية فيه .

خامساً - التلقائية :

تعرضنا عند بحث فكرة المراتب عند اخوان الصفاء الى أن نظام الترقى فى هذه المراتب يهدف أساساً الى حث الاخوان على التفانى فى

(١) المرجع السابق ، ص ١٩٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٧ .

خدمة أغراض الجماعة على أساس أن التفانى فى الطاعة هو السبيل إلى
الارتقاء .

ولا تقف الطاعة عند حد التضحية بالجهد والمال فى سبيل الجماعة
فحسب بل يصل الأمر إلى حد التضحية بالجسد أيضا . وهذا أقصى
ما يمكن أن تصل إليه روح التضحية والفداية ، ومن ثم جعل الإخوان من
يضحي بالجسد فى أعلى المراتب والدرجات .

وقد وضع الإخوان نظاما فلسفيا لتشجيع الإخوان على العناء .
واستندوا فى ذلك على فكرة حتمية فناء الجسد وبقاء النفس وخلودها . وفى
هذا يقول الإخوان « إن أقرب القربات إلى الله تعالى ، وأبلغ طلب إلى
مرضاته ، بذل المال والنفس والأهل فى إقامة الشريعة وتقويتها وإظهارها .
وأن كل نفس من أنصاره وأتباعه ، أنفق ماله أو فارق أحياءه أو بذل دمه
وجعل جسده قربانا فى نصرة الشريعة ، فإن تلك النفس بعد مفارقتها
جسدها تبقى مجردة من الهوى ، وتعلو رتبته على سائر النفوس التى
من أبناء جنسها . وترتفع درجتها ، وتشرف هى على النفوس المتجسدة
المستعملة لتلك الشريعة ، فتصير موقوفة عليها شاهدة أحوالها ، وتكون
الشريعة لها مدينة روحانية ، ويكون تصرفها وتحكمها فى النفوس المستعملة
لتلك الشريعة كتصرف رؤساء أهل المدن فى أملاكهم وغلماهم وأتباعهم ،
وأنها تنال بتلك اللذة والسرور والفرح مثل ما ينال الرؤساء
ذوو السياسة من انقياد الرؤوسين لطاعتهم وحسن خدمتهم ، وكلما كثر
عدد التابعين فى الشريعة ، ازدادت فرحا وسرورا ولذة وغبطة دائما
أبدا » (١) .

(١) المرجع السابق ، ص ١٣٥ - ولعل الفارابى استوحى من هذه الفكرة رايه حول
اتصال النفوس بعضها ببعض ، حيث يقول وإذا مضت طائفة لمبطلت أبدالها ، وخلصت
أنفسها وسعدت ، لمخلفهم ناس آخرون فى مرتبتهم بمنهم قاموا مقامهم وفعلوا أعمالهم .
فاذا مضت هذه أيضا وخلصت ، صاروا أيضا فى السعادة فى مراتب أولئك الماضين واتصل
كل واحد بشيئة فى النوع والكمية والكيفية . ولأنها كانت ليست بأجسام صار اجتماعها
ولو بلغ ما بلغ غير مضيق بعضها على بعض مكانها إذ كانت ليست فى أمكنة أصلا .
فتلاقيها واتصال بعضها ببعض ليس على النحو الذى توجد عليه الأجسام . وكلما كثرت
الأنفس المتارفة واتصل بعضها ببعض ، وذلك على جهة اتصال معقول بمعقول ، كان التذاذ
كل واحدة منها أزيد شديدا . وكلما لحق بهم من بعدهم زاد التذاذ من لحق الآن
بمصادفة الماضين ، وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم ، لأن كل واحدة تعقل ذاتها
وتعقل مثل ذاتها مرارا كثيرة فتزداد كيفية ما يعقل ، ويكون تزايد ما تلاقى هناك شيئا
يتزايد قوة صناعة الكتابة بدوامه الكاتب على أعمال الكتابة . ويقوم تلاحق بعض ببعض
فى تزايد كل واحد ، مقام ترادف أعمال الكاتب التى بها تزايد كتابته قوة وفصيلة
ولأن المتلاحقين هم إلى غير نهاية ،

واستنادا الى هذه الفكرة يفضل الاخوان ترك أمور الدنيا والزهد فيها ، والاقبال على الآخرة (١) . وفي سبيل ذلك يهون الجسد في سبيل سعادة النفس . بل قد يتمنى عضو الجماعة الموت والتخلص من الجسد للوصول الى هذه السعادة المرتقبة بأسرع ما يمكن . وفي اطار هذه الفكرة يبرر الاخوان غرضهم من دراسة النجوم والكواكب بأنه تشويق النفوس الى الصعود الى عالم الأفلاك والوصول الى درجة الملائكة « ليهون عليها مفارقة الأمكنة الطبيعية واللذات الجسمانية والشهوات الدنيوية ، ويهون عليها الموت وتتمناه . . . وتلحق بمن تقدمها من الأنبياء والمرسلين والعارفين والشهداء والصالحين » (٢) .

وقد ساق الاخوان في رسائلهم بعض القصص التي تمجد الموت في سبيل مصلحة المجموع ، وضربوا بها المثل على تعاون جماعة اخوان الصفاء لنصرة الدين وطلب المعاش وفي سبيل ذلك يهون الموت لأنهم « اذا علموا أن في تلف أجسادهم صلاحا لآخوانهم في أمر الدين والدنيا ، سمحت أنفسهم بتلف أجسادهم . . . وذلك أنهم يرون ويعتقدون أن من يفعل ذلك ابتغاء مرضاة الله ونصرة الدين وصلاح الاخوان ، فإن نفسه بعد مفارقة جسدها تصعد الى ملكوت السماء . . . » (٣) .

وتجدر الإشارة الى أن فكرة الفدائية هذه كان لها أثرها الكبير لدى بعض الفرق التي ظهرت بعد جماعة اخوان الصفاء وسارت على نهجها وتأثرت بتعاليمها وأفكارها ، مثل جماعة الحشاشين وما شابهها من الجماعات التي كانت لها أهداف سياسية .

= يكون تزايد قوى كل واحد واحد ولداته على غابر الزمان الى غير نهاية . وتلك حال كل طائفة مضت (الفارابين ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق د. البير نصري نادر ، بيروت ١٩٥٩ ، ص ١١٤ - ١١٥) .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٤ . تشير هنا الى أن فكرة الامامة عند الشيعة عموما أصل من أصول الدين ، ولذا فإن الدفاع عن امام الشيعة فرض ديني ، بل احتل الدعاء لدى الشيعة مرتبة دينية كبيرة وأصبحت طاعتهم وتنفيذ أوامره واجبا دينيا أيضا .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١٨٣ - ١٨٤ . ويستشهد الاخوان لتأكيد هذه الفكرة باستشهاد الأنبياء وأتباعهم من أولياء الله الصالحين (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٥ - الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٥٥) ويستشهدون أيضا باستشهاد الفلاسفة ، ويحتجون بقول سقراط حينما أقبل على شرب السم «إلى وان كنت أفارقكم اخوانا فضلاء ، فإني ذاهب الى اخوان كرام قد تقدمونا» ويقول فيثاغورث « انك ان فعلت ما أوصيك ، فانك عند مفارقة الجسد تبقى في الهواء » (الرسائل الجزء الرابع ، ص ١٧٥) .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٠ - ٢٣ .

سادسا - صون الأسرار :

يرتبط مبدأ صيانة الأسرار بمبدأ التقية عند جماعة اخوان الصفاء . ويمثل مبدأ صون الأسرار أحد الأركان الرئيسية في العهد الذي يأخذه الاخوان على المستجيبين لدعوتهم . وينطبق هذا المبدأ على رسائل اخوان الصفاء التي يعتبرونها شاملة لكل علومهم وأسرارهم . ويؤكد هذا قول الاخوان « وهذه احدى وخمسون رسالة ، وهذه الرسالة تقلدنا لك ، وعهدنا اليك ، فيما أمرناك به ، وأمرناك له ، فاعمل فيه بموجب الأمانة ، وإياك والخيانة ، والقها الى من أمرت بهديه وهداه » (١) ، « والواجب عليك يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أن تتق الله سبحانه فيما ألقيناه اليك من الكتب المصونة والعلوم المخزونة ، المستخرجة من كتاب الله عز وجل ، المسطورة المخزونة في بيته المعمور ، ولتكن به غاية العناية ولا تجعل هذه الوصايا ، وتلطف في استعمالها وإيصالها الى مستحقها ، بلطف الأخ الشقيق ، والأب الشفيق ، والواد الصديق ، والطبيب الرفيق ، بعد بذل الوسع ، واستفراغ الجهد منك فيما أمرناك به ، وأقمناك له » (٢) .

ويأمر الاخوان شيعتهم بعدم اظهار علومهم الا لمستحقها وبعد اخذ العهود والمواثيق عليهم (٣) . كما ينصحونهم بتحرى الدقة والحرص في بحث الدعوة « ولا تعملن شيئا بخرق ولا عجلة ، فان الحرق والعجلة ضد الرقى والتثبت » (٤) .

ويستدل الاخوان لتأكيد مبدأ صون الأسرار بكثير من الآيات القرآنية وما ورد في الانجيل (٥) .

وامعانا في السرية وصون أسرار الجماعة ، فقد استخدم الاخوان حروفا خاصة للكتابات فيما بينهم . وفي هذا يقول الاخوان « وجب علينا وصلاح لنا أن نخفي ما نريد أن نكتشفه ، ونستر ما نريد أن نوضحه ، بعلمات ينغلق معناها ، ويعتاص حلها ويمسر فتحها ، الا على من هو من أهلها ، ممن استجاب لهم - أي لـ اخوان الصفاء - ورغب في صحبتهم ... ورأينا أن نكتب ما نريد أن لا يشرك اخواننا في الوقوف عليه غيرهم ، ولا يصل على ما هو به الا هم ، بحروف ركبناها (٦) ، وكلمات نظمناها ،

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٤٠٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٠٥ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١٣٩ ، ٤٢٩ ، ٦٨٨ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٥٠ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٢٢ - الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١٤٤ .

(٦) انظر صورة الحروف في : الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٥٢٣ .

وجعلناها مقدمة وترجمة ، اذا وقفت عليها ، وبان لك معناها ، انفتح لك غلقها ، وبان لك معناها ، وحصل بيدك مفتاحها ، وهذه هي صورتها ، فتدبرها بنفسك الزكية ، وروحك الطاهرة . . . » (١) .

ويبدو أن الاخوان كتبوا هذه « الشفرة » في رسالة خاصه اطلقوها عليها « الصحيفة المفردة » ، ويتضح هذا من قولهم لأحد أتباعهم « ونريد أن نكتبه بالترجمة التي عرفناك اياها ، وألقيناها اليك في الصحيفة المفردة ، وكشفنا لك سرها وكيفية الاطلاع عليها » .

وهكذا كان للاخوان كما يقولون « كتاب يعرف بهم ، ولغة فيما بينهم ، لا يشاركون فيها سواهم ، ولا يختلط بهم غيرهم ، وسمة يختصرون بها ليكونوا خاصة بها ، ويتميزوا من العامة بالانفراد بمعرفتها » .

ومن الجدير بالذكر أن بعض كتاب الفاطميين استخدموا في الكتابة الرموز بدلا من الحروف العربية والهدف في كلتا الحالتين واضح هو اخفاء المعنى وستره (٢) .

ان ضمان نجاح الدعوة يتطلب دائما أن تبقى في طي الكتان أثناء التحضير على الأقل . وهذا يتطلب من كل أعضاء التنظيم أن يخفوا هويتهم وطبيعة نشاطهم ، وأن يراعوا بكل دقة قواعد العمل السرى .

لم يكن أمام اخوان الصفاء بد من أجل تحقيق أهدافهم في تغيير النظام القائم ، إلا اللجوء الى اقامة تنظيم ثورى من طراز جديد يأخذ على عاتقه توعية الجماهير من مختلف الطبقات ، ويعمل على تنظيمهم ، والاعداد في كل المجالات للحظة الفاصلة التي تحدث فيها التغييرات السياسية المتوقعة . وقد كان هذا التنظيم مكونا من دعاة ثوريين محترفين ، يقوده زعماء سياسيون محققون ، وكانت مبادئ وأسس التنظيم هي :

١ - له نظرية ثورية وبرنامج ثورى ، شديدة التمسك بالمبادئ والقيم ، ولا تساوم في النظرية .

٢ - يقوم على أساس الوحدة والمركزية على مستوى البلاد بأسرها .

٣ - تنظيم حديدي جيد .

٤ - ذو قادة نوابغ مجربين ومتففين في رأى أروع اتفاق ، ومهيئين فنيا ، يتحلون بملكة التقدير السياسى الصحيح ، وملكة تعيين اللحظة الحاسمة بدقة متناهية .

(١) المرجع السابق ، ص ٦٨٨ .

(٢) المؤيد فى الدين ، ديوان المؤيد فى الدين داعى الدعوة ، مرجع سابق ص ١٣١ .

- ٥ - عمله مركزى يتصف بالثبات المبدئى والتصميم ، ويجمع فى كل واحد النضال على كل الجبهات ، ويفيد من كل القوى ، ويجمع كل مظاهر الاحتجاج فى سبيل واحد . انه الشبكة التى تمسك بكل الخيوط وتحركها جميعا وتوحيدها وتجعل منها كلا واحدا متماسكا منسجما .
- ٦ - مرونة قادرة على العمل فى كل الظروف واستغلال كل المناسبات لصالح الحركة .
- ٧ - يمارس التحريض والتشهير السياسى الشامل ، ويمارس كل نشاطاته وعمله التنظيمى من خلال خطط شاملة مسترشدا بمبادئ راسخة ، وينفذ بحزم ومواظبة واستقامة ونظام .
- ٨ - له رسائل ونشرات تعمم على كافة فروع التنظيم ، تكون محرضا جماعيا وداعيا جماعيا ومنظما جماعيا . هي أشبه بالجريدة المركزية فى التنظيمات السياسية أو السرية المعاصرة .
- ٩ - دمج العمل النظرى والتطبيقى فى وحدة واحدة .
- ١٠ - التحلى - كتنظيم ثورى - بالتصميم والهمة ، وتشريب أعضاء المنظمة بالروح الثورية العالية .
- ١١ - رفع مستوى الأعضاء من أدنى المراتب الى أعلاها فى التنظيم ، وذلك عن طريق تربية العناصر المتقدمة والمتفانية فى خدمة أهداف الجماعة ، وثقيفهم وتوعيتهم واعدادهم الاعداد المناسب لكى يصبحوا قادة وزعماء نظريين وسياسيين .
- ١٢ - يدرس سمات كل طبقة اجتماعية ومزاجها لكى يخاطبها باللفظ المناسبة .
- ١٣ - يعمل على تجميع وتنظيم كل طبقات الشعب وذلك تمهيدا لشن هجوم عام واسقاط نظام الحكم القائم والاستيلاء على السلطة .
- ١٤ - اطلاق مبادرات قيادات ودعاة الحركة وشحنهم بالقيم الروحية الثورية .
- ١٥ - تنظيم كل أشكال النضال فى كل المجالات وفقا لكل شكل وكل مجال .
- ١٦ - المراجعة الدقيقة لقواعد السرية والاختيار الدقيق للأعضاء .
- ١٧ - الاعداد الفنى الجيد للأعضاء ، ووضع تدرج للمسئولية والسلطة حسب مراتب التنظيم المختلفة .

- ١٨ - اشاعة الايمان بقوة التنظيم وقدرته في صفوف الأعضاء والجمهور ،
وفي صفوف الأعداء والمحايدين •
- ١٩ - تركيز الوظائف التي على درجة كبيرة من السرية في قيادة العليا •
- ٢٠ - تنظيم العمل الواسع وتشغيل كافة أعضاء التنظيم واشعارهم
بأهميتهم وبقيمة عملهم •
- ٢١ - عزل العناصر المتراجعة عن أهداف التنظيم •

البَاب الثاني

الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا

الفصل الأول : الأسس الفلسفية لفكر الاخوان السياسي

الفصل الثاني . الاجتماع السياسي عند اخوان الصفا

الفصل الثالث : نظرية الامامة والخلافة عند اخوان الصفا

الفصل الأول

الأسس الفلسفية لنكر الإخوان السياسى

المبحث الأول : فلسفة القيس عند إخوان الفلسفة

المبحث الثانى : علم الأعداد والرموز فى فلسفة الإخوان

المبحث الثالث : التوفيق بين الدين والفلسفة عند الإخوان

المبحث الرابع : الإنسان المطلق فى فلسفة الإخوان

المبحث الخامس : نظرية للهدى المتكلم عند الإخوان

المبحث السادس : فكرة النسب الروحاني عند الإخوان

المبحث الأول

فلسفة الفيض عند اخوان الصفاء

اتبع اخوان الصفاء منهجا استقرائيا من خلال استقراء الموجودات ، حيث تبين لهم أن لكل موجود سببا وجد عنه . وبذلك يكون قانون السببية هذا ساري المفعول في وجود كل الكائنات في عالم الكون والفساد . وقد أوجب هذا انتهاء هذه السلسلة من الأسباب والمسببات الى سبب أول هو الله . وليس هذا قاصدا عند الاخوان على الموجودات الجسمانية فقط ، بل يسرى أيضا على الموجودات الروحانية ، وحتى على العلوم والتعليم . حيث يردون سلسلة المعلمين الى معلم واحد في النهاية هو الله عند الأنبياء والعقل الأول عند الفلاسفة . وقد التمس الاخوان من نظرية الفيض الأفلاطينية (١) القانون المناسب لعقلنة هذه الفكرة وتبريرها فلسفيا .

(١) يرى الاخوان أن فلسفة الفيض تنتمي الى فيثاغورس ، ولم يرد ذكر أفلوطين والأخوان يشتركون بذلك مع باقي فلاسفة الاسلام الذين لم يعرفوا أفلوطين . ولكن يبدو أن الاخوان كانوا أكثر قربا من حقيقة كتاب (التالوجيا) الذي نسبته الفلاسفة المسلمون لأرسطو على وجه الخطأ رغم اختلاف النظريات الفلسفية الواردة في كتابات أرسطو الحقيقية عن تلك التي وردت في كتاب أفلوطين . واتجاه الاخوان الى نسبة نظرية الفيض لفيثاغورس لهو اتجاه أقرب الى الصحة ، إذ أن فلسفة فيثاغورس في شأن الوجود اعتادا على علم الاعداد وخصائصها وكميتها ونشوتها وترتيبها ، هي نفس الفلسفة التي عرفت فيما بعد عند أفلوطين فيما يتعلق بجعل الواحد رأس الوجود وصدور الموجودات عن هذا الواحد . وهكذا لم يقع الاخوان مثلا في الخطأ الذي وقع فيه الفيلسوف الكندي حيثما أصلح ترجمة تاسوعات أفلوطين باعتباره لأرسطو وسمى الكتاب باسم الروبوية (د . أحمد فؤاد الأهواني ، الكندي ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ص ١٤٥ وما بعدها) وقد عرف العرب نظرية أفلوطين في الفيض أول ما عرفوها عن طريق ترجمة أحمد كنج أبرقلس الى العربية ، وهو الكتاب المعروف باسم « كتاب الايضاح في الخير المحض » المنسوب خطأ لأرسطو نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتاب « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » (د . يحيى هويدي ، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٢٠٥) .

هذه النظرية التي ترى أن الوجود فيض الهى عن طريق العقل (١) ، حيث فاض عن الكمال الالهى الأزل العقل الكلى ، ثم عن العقل الكلى فاضت النفس الكلية ، وعن هذه النفس الكلية فاضت الهيولى الأولى ، ثم عن هذه فاضت النفوس الجزئية ، وهكذا وجد الكون (٢) .

وهذه النظرية توجب معرفة النظام التدرجى الهرمى للعالم . هذه المعرفة وحدها هى التى تسمح بفهم امكانية النبوة والامامة ومكانة هؤلاء الأنبياء والأئمة وموضعهم ووظيفتهم . فانطلاقا من الأحد ، فإن الفيوضات تهبط حتى وراء القمر . وتحت ذلك فى العالم الأرضى تتواجد الكائنات المؤلفة من المادة والشكل ، وهى لا تذهب لتضيع نفسها فتتخبط فى اللانهاية بعيدة عن الله ، وإنما على النقيض من ذلك ، تجعلنا شهودا على ضرب من الارتقاء ، ابتداء من العناصر ومرورا بالمعادن والنباتات والحيوانات والانسان حتى قمة الانسانية ، ألا وهى النبوة فى زمانها والامامة بعدها .

وقد كان هدف الاخوان من نظرية الفيض الأفلوطينية هو تصور النبى الفيلسوف أو الامام للتوفيق بين الدين والفلسفة فى صدد دوره فى بناء المدينة الفاضلة وتأسيس المجتمع المثالى « دولة أهل الخير » ، وذلك عن طريق تأكيد ضرورة الإمام باعتباره حلقة الوصل بين المرتبة البشرية والمرتبة الملكية فى سلسلة الارتقاء من أدنى المراتب الى أعلاها . وهذه النظرية التى تتحدث عن صدور العالم عن طريق الفيض عن كائن أول هو « الواحد » بينه وبين الانسان سلسلة من الوسطاء ، أخذ بها الاخوان ومن جاء بعدهم من الفلاسفة عموما كالفارابى وابن سينا ، وفلاسفة الاسماعيلية خصوصا كالمؤيد فى الدين والكرمانى وأبى يعقوب السجستانى وغيرهم (٣) . وقد وجد هؤلاء فى هذا النظام الفيضى أو الاشراقى حلا

(١) التفكير عند أفلوطين يعتبر ابداعا أو خلقا Penser C'est Créer
د. البير نصرى نادر ، آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى ، مرجع سابق ، هامش ص ٢٥ .

(٢) عبد الكريم المراق ، الالهيات عند الفارابى ، مهرجان الفارابى ، العراق ١٩٧٥
ص ٨ - ٩ . أنظر أيضا عن أثر الأفلوطينية أو الأفلاطونية المحدثة فى فلسفة اخوان الصفاء : -
Yves Marquet, La Philosophie de Ikhwan Al-Safa,
Op. Cit., pp. 22,24,25 53,275,375, Note 273.

(٣) يرى الفارابى أن القول الذى تفيض عن الله سبحانه وتعالى عشرة عقول وهى ما يسميها العقول المارقة ، كما يرى أن الموجودات المخالطة للمادة وهى التى تحت تلك القمر لها نقص فى وجودها . وعلى كل نوع أن يعمل على الترقى شيئا فشيئا حتى يبلغ أقصى كمالاته فى جوهره ثم فى سائر أعضائه (الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٤٤ - ٤٦ . وأنظر أيضا
- (Yves Marquet, Imamatus, Op. Cit., p. 22.

منطقيا لجميع المسائل التي يثيرها الوحي ويتأمل فيها المفكر مثل مصدر العالم وطبيعة الله ومصدر النفس البشرية ومصيرها والنسبة والامامة والاسس التي يجب أن تشيد عليها المدينة الفاضلة . وعلى أساس هذه النظرية يرى هؤلاء الفلاسفة - وخصوصا ذوى الاتجاهات السياسية منهم - أن العقل الفعال يشرق دائما وباستمرار الحقائق على العالم . ولكن الأنفس ذات المخيلة الصافية النقية ، تتلقى هذه الحقائق وتعتبر عنها بلغة بشرية تجعلها في متناول حواس الآخرين ومخيلتهم حيث يوجد صدى ضئيل لهذه الحقائق . ويستطيع الفيلسوف أو النبي أو الوصى أو الامام - كما يرى الاخوان - بفضل استعداداتهم الطبيعية الخاصة ، أن يرتقى حتى مصدر هذه الحقائق عند العقل الفعال ويدركها جلية واضحة . ولعل الفقرة التالية من رسائل اخوان الصفاء توضح فكرة توسط النبي أو الامام بين الملائكة والبشر ، اذ يقول الاخوان « واعلم أن كل عالم تكون أكثر معلوماته روحانية ، فهو الى الملائكة أقرب نسبة . ومن أجل هذا جعل الله طائفة من بني آدم واسطة بين الناس وبين الملائكة ، لأن الواسطة هي التي تناسب أحد الطرفين من جهة ، والطرف الآخر من جهة . وذلك أن الأنبياء ، عليهم

== كما يرى ابن سينا أن الأول يلزم عنه عقل ثان وهو النفس ، وعن النفس تصدر عقول الأفلاك ، وهكذا الى أن ينتهي الأمر الى العقل الفعال ، ثم بعد ذلك تأتي الكائنات الأدنى وهي الاسطوانات أو عالم الكون والفساد (الشهرستاني للمل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٨٧ - ١٩١) وقد أشار الشهرستاني الى أن فرقة الاسماعيليين خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة ، فمزجوا نظريتهم في الامامة بنظرية الفيض فقالوا ان الله « ابدع بالأمر العقل الأول الذي هو تام بالفعل ، ثم بتوسطه ابدع النفس التالي . . . ولما اشغلت النفس الى كمال العقل احتاجت الى حركة من النفس الى الكمال ، واحتاجت الحركة الى آلة الحركة . فحدثت الأفلاك السماوية ، وتحركت حركة دورية بتدبير النفس ، وحدثت الطبائع البسيطة بمثلها . . . وتحركت حركة استقامة بتدبير النفس أيضا ، فتركبت المركبات من المسادن والنبات والحيوان والانسان واتصلت النفوس الجزئية بالأبدان . . . وفي العالم العلوي عقل ونفس كل ، فوجب أن يكون في هذا العالم عقل شخص هو كل ، وحكمه حكم الشخص الكامل البالغ ، ويسمونه الناطق وهو النبي ، ونفس مشيئة ، وهو كل أيضا . . . ويسمونه الأساس وهو الوصى . . . وكما تحركت الأفلاك والطبائع بتحريك النفس والعقل ، كذلك تحركت النفوس والأشخاص بالفرائع بتحريك النبي والوصي في كل زمان دائرا على سبعة سبعة حتى ينتهي الى الدور الأخير . . . ولما هذه الحركات الفلكية والسفن الشرعية لتبلغ النفس الى حال كمالها ، وكمالها بلوغها الى درجة العقل واتساعها به ووصولها الى مرتبة فعلا . . . (الشهرستاني ، المل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٩٢ - ١٩٤) وانظر أيضا :

R. Walzer, Al-Farabi, Encyclopaedia of Islam. Leiden —
London 1965, Vol. II, pp. 778-781.

وان كنا نختلف مع الباحث فيما يراه من أن الفارابي أثر على اخوان الصفاء ، حيث ترى أن المكس هو الصحيح على ضوء تحقيقنا لمصر ظهور جماعة الاخوان وظهور رسائلهم (انظر الفصل الأول من الباب الأول من هذا البحث) .

السلام كانوا يناسبون الملائكة بنفوسهم وصفاء جوهرها ، ومن جهة أخرى كانوا يناسبون الناس بغلظ أجسامهم » (١) .

ثم أن لهذه الفلسفة الفيضية اتصالاً آخر بفكرة المدينة الفاضلة أو تأسيس المجتمع البشري المثالي الذي يقوم على أساس من العدالة والفضيلة . إذ لما كان النبي أو الامام أو الفيلسوف ، هو وحده فقط الذي يدرك الحقائق الأزلية من لدن العقل الفعال ، فهو وحده أيضاً الذي يؤسس ويرأس المدينة الفاضلة التي تقوم على دعائم موحى بها من عل . وهنا يسترشد الاخوان – ومن حذا حذوهم من الفلاسفة المسلمين وخصوصاً الفارابي – بنظرية أفلاطون الخاصة بالملك الفيلسوف أو الفيلسوف الملك ، ويضيفون إليها النبوة أو الامامة . فأفلاطون يرى أن الفيلسوف يتأمل « المثل » ويسترشد بها في بناء المدينة الفاضلة وإدارتها ، والاخوان يرون أن الفيلسوف يرى الحقائق الأزلية أيضاً في العقل الفعال ، كما أن النبي أو الامام يوحى اليهما بها من نفس المصدر ، وكل مدينة قائمة على خلاف هذه الأسس مصيرها الهلاك والزوال ، وكل مدينة عرفت هذه الأسس وتجاهلتها هي مدينة « جائرة » عند الاخوان « فاسقة » عند الفارابي ومصير أهلها العذاب .

وقد عرض الاخوان فلسفتهم الفيضية في عدة مواضع من رسائلهم (٢) . فقد ورد في الرسالة الثامنة عشرة التي تبحث في مبادئ الموجودات العقلية على رأي الفيثاغوريين قولهم « فالعقل أول موجود أوجده الباري تعالى وأبدعه من غير واسطة » ثم أوجد النفس بواسطة العقل ، ثم أوجد الهيولى . . . » ويقولون أيضاً « ان أول شيء اخترعه الله جل ثناؤه ، وأوجده ، جوهر بسيط روحاني في غاية التمام والكمال والفضل فيه صور جميع الأشياء يسمى العقل الفعال (٣) ، وأن من ذلك الجوهر فاض جوهر آخر دونه في الرتبة يسمى النفس الكلية ، وانجس من

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢١ . ونفس المعنى أيضاً في الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٥٣ .

(٢) أنظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٩٩ ، الجزء الثالث ص ١٨١ – ١٨٢ ، ١٨٤ ، ١٩٦ ، ٢٨٥ ، ٣٥١ – ٣٥٢ ، الجزء الرابع ص ٢٠٠ – ٢١٢ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٨ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٣ ، الجزء الثاني ، ص ١٢٨ – ١٤١ ، ٢٩٣ – ٢٩٤ .

(٣) العقل الفعال عند الفارابي هو آخر العقول العشرة المفارقة . ولعل الاختلاف بين الاخوان والفارابي حول صدور العقول عن الله وخلق الكون هو الاختلاف الرئيسي الذي يميز بين كل من الاخوان والفارابي رغم أنهم استمدوا نظريتهم من مصدر واحد هو الأفلاطونية الجديدة (أنظر :

Yves Marquet, La Philosophie de Ikhwan Al-Safa, Op. Cit., pp. 22, 31.

النفس جوهر آخر يسمى الهيولى الاولى ، وأن الهيولى الاولى قبلت المقدار الذى هو الطول والعرض والعمق ، فصارت بذلك جسما مطلقا وهو الهيولى الثانية . ثم ان الجسم قبل الشكل الكرى ، الذى هو افضل الأشكال ، فدان من ذلك عالم الأفلاك والكواكب ما صفا منه ولطف ، الاول فالاول من لدن الفلك المحيط الى منتهى فلك القمر ، وهى تسع أكر بعضها فى جوف بعض ٠٠٠ ثم دون فلك القمر الأركان الأربعة التى هى النار والهواء والماء والأرض ٠٠٠ ولما ترتبت هذه الأكر بعضها فى جوف بعض كما أراد باريها جل ثناؤه ٠٠٠ ودارت الأفلاك بأبراجها وكواكبها على الأركان الأربعة ، وتماقبت عليها الليل والنهار والشتاء والصيف والحار ، واختلط بعضها ببعض ، فامتزج اللطيف منها بالكثيف ، والثقيل بالخفيف ، والحار بالبارد ، والرطب باليابس ، تركبت منها على طول الزمان أنواع التراكيب التى هى المعادن والنبات والحيوان ٠٠٠ فالمعادن أشرف تركيبا من الأركان ، والنبات أشرف تركيبا من المعادن ، والحيوان أشرف تركيبا من النبات ، والإنسان أشرف تركيبا من جميع الحيوان ٠٠٠ وقد اجتمع فى تركيب الإنسان جميع معانى الموجودات من البسائط والمركبات التى تقدم ذكرها ، لأن الإنسان مركب من جسد غليظ جسمانى ، ومن نفس بسيطة روحانية ٠٠٠ ، (١) . وفى الرسالة السابعة والثلاثين من رسائل الإخوان التى تبحث فى ماهية العشق ، يرى الإخوان أن « المحاسن والفضائل والخيرات كلها إنما هى فيض من الله ، واشراق من نوره على العقل الكلى ، ومن العقل الكلى على النفس الكلية (٢) ، ومن النفس الكلية على الهيولى ٠٠٠ » (٣) .

ومما تجدر الإشارة اليه أن اخوان الصفاء أولوا آيات القرآن بما يتفق مع نظرية الفيض وكيفية صدور الموجودات عن الله ، ففسروا الآية الكريمة « مثل نوره كمشكاة فيها مصباح » (٤) ، بأن النور يعنى العقل الكلى الذى هو أول مبدع أبدعه البارئ سبحانه والمشكاة هى النفس الكلية المنبعثة منه المضيئة بنور العقل كما تضىء المشكاة بنور المصباح (٥) .

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٨٤ ، ١٨٧ ، ١٨٨ . ونفس المعنى أيضا ص ١٩٧ - ١٩٨ .

(٢) يستخدم الاخوان أحيانا لفظ السابق أو الابداع الأول للتعبير عن العقل الكلى ولفظ التالى أو اللاحق للتعبير عن النفس الكلية . وقد استخدم الفارابى لفظى الاول والثانى (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٠٠ ، ٢١٢ ، الرسالة الجامعة الجزء الاول ، ص ٢٧٠ - ٢٧١ ، ٢٧٣ ، الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة مرجع سابق ، ص ٤٤) .
(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٨٥ .
(٤) قرآن كريم ، سورة النور ، من الآية ٣٥ .
(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٢٩٢ - ٢٩٤ .

وهكذا عالج الاخوان قضية الله والمخلوقات متبعين في ذلك خطة فيثاغورية أفلوطينية في نسق فلسفي متكامل يبدأ بالهبوط من الكائنات العلوية أو الموجودات الكلية الى الكائنات السفلية أو الموجودات الجزئية ، ثم بالصعود مرة أخرى من الكائنات السفلية الى الكائنات العلوية (١) ، أو على حد تعبيرهم « ولذلك كانت الحلقة الجسمانية بالعكس من حال الحلقة الروحانية ، اذ كانت البداية في تلك بالأفضل ثم بالأدون ، وفي هذه بالأدون ثم بالأفضل » (٢) . وفي هذه النظرية أو الفلسفة يحتل الامام أفضل مرتبة من مراتب « الحلقة الجسمانية » حيث يمثل حلقة الصلة بين عالم الأجسام وعالم « الجواهر النورية » على النحو الذي أوضحناه آنفا .

وقد ذهب دعاة الفاطميين وفلاسفة الحركة الاسماعيلية (٣) في الابداع والفيض مذهبا لا يكاد يختلف عن مذهب اخوان الصفاء . ومن يطالع كتابات الكرمانى (٤) والمؤيد في الدين (٥) لا يستطيع الا أن يلحظ بعض الاختلافات الطفيفة التي لا تؤثر على الفكرة الأصلية للفيض أو للابداع ، هذه الفكرة التي وجه اليها اخوان الصفاء ثم الفاطميون جل اهتمامهم لا لشيء الا لاثبات فضل حدين من حدود الدين هما حد النبي وحد الوصى أو الامام . وأن هذين الحدين في العالم السفلي يقابلان حدين شرفيين هما أعلى الحدود في العالم العلوى ، وهما حد « القلم أو السابق أو العقل الكلى » وحد « اللوح أو التالى أو النفس الكلية » ، وأن النبي أو الوصى في عالم الدين يوجدان هذا الدين كما أوجد السابق والتالى عالم الأمر كله ، وعنهما صدر الوجود ، وأن الناطق ومن قام مقامه من وصى أو

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣٦ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٨١ .

(٣) يرى جولدتسيهر أن الاسماعيلية بدأوا بنظرية الفيض الأفلاطونية - تلك التي بنت عليها جماعة اخوان الصفاء فلسفتها - بهدف تعديل أحكام الديانة الاسلامية وعقائدها وأن فكرة الإمامة عندهم لم تكن الا قناعا سترت وراءه برامجهم الهدامة ، ولم تكن الا نكاة الاسلام المظهر اعتمدوا عليها كأداة للتقويض والتدمير (جولدتسيهر ، العقيدة والشرعية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٣٩) .

(٤) الكرمانى ، راحة العقل ، مرجع سابق ، ص ٢٩٣ .

(٥) المؤيد في الدين ، المجالس المؤيدية ، الجزء الأول ص ١٠٩ - ١١٣ .

امام يتصف بكل الصفات التي للعقل الكلى (١) . وسوف نتعرض لهذه
الفكرة الأخيرة حينما نتعرض لبحث صفات الامام أو فلسفة الانسان
المطلق .

(١) ومن ثم يمكن تفسير قول ابن هاني الأندلسي
ماضئت لا ما شاءت الاقدار
فاحكم فالت الواحد القهار
في مدح المعز لدين الله الفاطمي . فقد فهم البعض أن الأئمة الفاطميين كانوا يدعون
الالوهية . والواقع أنهم لم يكونوا كذلك بل قالوا أن الأئمة مثل للعقل الأول ، فهم
أقرب المذود الى الله تعالى في عالم الكون والفساد أو عالم الأجسام ، كما أن العقل الأول
أقرب المذود الى الله تعالى في عالم الأرواح (د . محمد كامل حسين ، ديوان
المؤيد في الدين داعي النعاة ، مرجع سابق ، ص ٩٨) .

المبحث الثانى

علم الأعداد والرموز فى فلسفة الاخوان

والنظرية الفلسفية الثانية التى اتخذ منها الاخوان عمادا لفلسفتهم
عموما وفلسفتهم السياسية خصوصا هى فلسفة الأعداد والرموز .

أولا - فلسفة الأعداد :

ان اتخاذ الأعداد أصولا لبعض المذاهب الدينية وغير الدينية اتجاء
قديم فى الفكر البشرى . فالفيثاغوريون اتخذوا من كل عدد أصلا من أصول
دراساتهم . وكذلك العبرانيون اتخذوا من العدد «سبعة» أصلا لمقائدهم ،
وانتقل التسبيح عنهم الى البابلية القديمة . واتخذ الحرائيون العدد
« خمسة » أصلا لعقيدتهم . ومن الخمسة أيضا الزرادشتية والمناوية
والحرمية ، وكذلك الثنوية فهم مجوس فارس . ومن أصحاب التثليث قدماء
المصريين وغيرهم ، علاوة على أن قدماء المصريين عرفوا التوحيد أيضا على
عهد اخناتون . فهذا كله يدل على أن العالم منذ زمن بعيد اتخذ من الأعداد
أصولا لبعض عقائده (١) .

وبالرغم من أن فلسفة الاخوان تقوم على تأملات فلسفية ذات مصادر
متعددة الا أن العنصر الفيثاغورى هو العنصر الذى كان له نصيب اوفر فى
هذا المضمار . ففيثاغورث عندهم هو المعلم الأكبر ، وهو خزنة
الحكمة (٢) .

(١) الداعى ثقة الامام علم الاسلام ، المجالس المستنصرية ، تحقيق د. محمد كامل
حسين ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ص ١٧ - ١٨ .

(٢) يقول الاخوان عن فيثاغورث أنه « كان رجلا حكيما موحدا من آل حران . وكان
شديد العناية بالنظر فى علم العدد وكيفية نشوئه ، كثير البحث عنه وعن خواصه =

ويؤكد الاخوان أن مذهبهم يقوم على النظر في جميع علوم الموجودات التي في العالم ، والبحث عن كيفية حدوثها ونشوتها عن علة واحدة ومبدأ واحد . ويستشهدون على بيانها بمثالات عددية وإبراهيم هندسية متبعين في ذلك الحكماء الفيشاغوريين (١) . ولذا فقد اهتموا بعلم العدد لأن « طبيعة الموجودات بحسب طبيعة العدد... وذلك أن من الأشياء ما هي ثنائية ، ومنها ما هي ثلاثية ورباعية... وما زاد على ذلك بالغا ما بلغ » (٢) . ولذا فقد جعلوا علم الحساب والعدد هو المدخل لجميع العلوم (٣) . لأنه هو الأصل للعلوم اللطيفة والمعارف الشريفة ، أو هو « كالمملك لسائر العلوم... وكالعقل الذي هو سابق الموجودات بالبداية » (٤) . ويعرف الاخوان علم العدد في موضع آخر بقولهم « هو جذر العلوم وعنصر الحكمة ، ومبدأ المعارف واسطقس المعاني ، والاكسير الأول والكيمياء الأكبر » (٥) . وإلى هذا العلم ينسب الاخوان جميع ما دون الحكماء في الحكمة ، حيث قضوا لهذا العلم « بالفضل على سائر العلوم ، إذ كانت كلها محتاجة أن تكون مبنية عليه ، ولولا ذلك لم يصح عمل ولا صناعة ، ولا ثبت شيء من الموجودات على الحال الأفضل » (٦) .

وعلى أية حال ، فإن علم العدد في نظر الاخوان علم الهى ، وهو أشرف من المحسوسات لأن المحسوسات إنما كونت على مثال الأعداد . فالموجودات عندهم أعداد والعالم كله مؤلف من أعداد وأحان . ولذلك فعلم العدد عندهم هو قوام لكل فلسفة (٧) . ولا غرو إذا قدموا هذا العلم على

= ومراقبه ونظامه « الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٠٠) وقد أشادوا به وبالحكماء المنتسبين اليه ونسبوا له أمورا عجيبة (المرجع السابق ، ص ١٢٥) وانظر أيضا الرسالة الجامعة الجزء الثاني ، ص ٢٣ .

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٤٨ . ويبدو أن فكرة العدد قد سيطرت على ذهن الكندي ، ومن ثم كان يريد أن يرد كل ظاهرة الى الأعداد (د . أحمد فؤاد الأهواني ، الكندي ، مرجع سابق ، ص ١٣٢ - ١٣٧) كما أن للصوفية استخدامات كثيرة للأعداد والحروف ، ولهم منها تأويلات عميقة (أنظر : محيى الدين بن عربى ، الفتوحات المكية السفر الأول ، مرجع سبق ، ص ٢٧٠ - ٣٦١) .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٧٩ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٩ - ٣٠ ، ١٧٣ - ١٧٤ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٩٥ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٤١٠ .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٩ .

(٦) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٥٧ .

(٧) دى يور ، تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١١٦ - ١١٣ . جميل صليبا ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٤٥٨ . وتشير هنا الى أن الاخوان ذكروا الملل والنحل والأقوام الذين شغلوا بعلوم معين دون سواه من الأعداد وكان ذلك العدد =

غيره من العلوم فى تصنيفهم لهذه العلوم على النحو الذى اشرنا اليه من قبل عند بحثنا لمشتملات رسائل اخوان الصفاء .

عدم تحيز الاخوان لعدد من الأعداد :

يلاحظ أن اخوان الصفاء لم يركزوا اهتمامهم فى فلسفة الأعداد على عدد معين كما فعل غيرهم . وإنما تحدثوا عن الأعداد على طريقة الفيثاغوريين ، بل أشادوا بهم لأنهم لم يتحيزوا لعدد من الأعداد (١) . ويشرح الاخوان هذه الفكرة فى عدة مواضع من رسائلهم ، ولعلمهم لحصوا فكرتهم حول عدم التحيز لعدد من الأعداد بقولهم « وبالجملة ما من عدد من الأعداد الا وقد خلق البارئ جل ثناؤه ، جنسا من الموجودات مطابقا لذلك العدد ، قل أو كثر » (٢) ، وقولهم أيضا « ما من عدد من الخليفة الا وله فضيلة ليست لشيء آخر غيره » (٣) .

ومن الجدير بالذكر أن الفاطميين والاسماعيلية - واخوان الصفاء هم مدرستهم الفكرية - لم يتخذوا عددا بعينه ، وإن كان خصومهم قد رموهم بالتسبيح وأطلقوا عليهم خطأ لقب « المسبعة » (٤) . ولو عرف هؤلاء الذين لقبوهم بهذا اللقب حقيقة عقائدهم فى اتخاذ الأعداد أصولا ، لما لقبوهم بهذا اللقب . فإخوان الصفاء يرون أن لكل عدد فضيلة ليست لغيره . والمؤيد فى الدين يهاجم من أطلقوا على الفاطميين لقب المسبعة بقوله « وأما التسبيح فهو نعت أصل من جملة أصول كثيرة ، تركوا وسمك بها واقتصروا على واحد من جملتها . وذلك أن الديانة مبناه توحيد الواحد الأحد سبحانه ، والطريق الى معرفة التوحيد معرفة ازدواج الأشياء . . . »

= عمادا لفلسفتهم ، فذكروا الثنوية وذكروا النضارى فى التعليل والطبيعيين الذين أطلقوا فى الطبائع الأربع والمربعات ، كما ذكروا الخرية الذين أطلقوا فى الشخصيات ، والمسبعة والموسيقين الذين اهتموا بالأمور الثمانية ، وأهل الهند الذين شسفتوا بالمستعات من أمور العدد (الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٨٠ ، ١٩٩ ، ٢٠٥ - ٢٠٦) .
(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٨١ ، ٢٠٠ .

(٢) ربه الاخوان بين الأعداد وبين جميع الموجودات فى العالمين الروحاني والجسماني أنظر : الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٩٧ - الرسائل الجزء الثالث ص ٢٠٥ ، ٣٧٧ الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ١٧ .
(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣٨٢ .

(٤) لم يظهر اسم « المسبعة » ضمن الاسماء التى اشتهرت بها الاسماعيلية والتى أوردتها الشهرستاني ، حيث من ألقابهم الباطنية والقراطة والزديكية والتعليمية والملحقة (الشهرستاني ، للتل والنحل ، المرجع السابق ، الجزء الاول ، ص ١٩٢) بينما ذكر جولدتسيهر أنهم سموا بالسبعة تمييزا لهم عن فرقة الامامية الاثنى عشرية (جولدتسيهر ، العقيدة والشريعة فى الاسلام مرجع سابق ، ص ٢٣٨) .

فهذا أصل تاه فيه الثنوية ، والثلاثة أصل ناه فيه النصارى ، والأربعة التى هى مقابلة الأركان الأربعة أصل ، والخمسة التى هى بمقابلة الحواس الخمس أصل ، والستة التى هى بمقابلة الأيام الستة فيها خلق الله السموات والأرض أصل ٠٠٠ والأصول غير ذلك كثيرة ، فلا وجه للتخصيص بالسبعة ، والفرض التشنييع والمرء عدو ما جهل « (١) » . ونجد نفس الأمر أيضا عند صاحب المجالس المستنصرية ، الذى يتحدث عن الأعداد دون أن يقف عند العدد « سبعة » ، بل تحدث عن غيره من الأعداد حتى لنراه يسمو بالعدد « تسعة عشر » لأنه يشير الى الامام المستنصر بالله (٢) .

أهمية بعض الأعداد فيما يتعلق بمسالتى الإمامة والمدينة الفاضلة :

وإذا كان الاخوان يجعلون لكل عدد فضيلة خاصة ، فان المحدثين « خمسة » و « سبعة » لهما أهمية خاصة فيما يتعلق بمسألة الإمامة ومسألة المدينة الفاضلة .

١ - العدد « خمسة » :

يقول الاخوان على العدد خمسة « والفضلاء من أهل بيت النبوة خمسة » ، وقالوا أيضا « والى الخمسة الفاضلة من الملائكة أشار النبي ، صلى الله عليه وسلم ، بقوله : « حدثني جبريل عليه السلام ، عن ميكائيل عن اسرافيل عن اللوح عن القلم ٠٠٠ » (٣) .

ويرى البعض أن الخمسة الفاضلة من الملائكة التى أوردها الاخوان فى قولهم هذا ، ما هى الا الموجودات الروحانية العالية أى العقل والنفس والهيولى والطبيعة والجسم (٤) ، ويقابل هذه الحدود العلوية خمسة حدود فاضلة أخرى من أهل البيت فى عالم الأجساد . ومن المعلوم أن اخوان الصفاء والفاطميين اتخذوا من الحدود العلوية وسطاء الى الله تعالى (٥) ،

(١) المؤيد فى الدين ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الاول ، المجلس رقم ٢٣ .

(٢) الداعى ثقة الامام ، المجالس المستنصرية ، مرجع سابق ، ص ٣٢ - ٣٦ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٠٨ - ٣٨٠ .

(٤) د محمد كامل حسين ، ديوان المؤيد فى الدين ، مرجع سابق ، ص ٩٣-٩٤

الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٥٦ .

(٥) من آراء فيلون اليهودى أن النفس لا تبلغ الى الله تعالى الا بوسطاهم المبدعات ، وأن الله تعالى أوجد انلوفوس وهى الكلمة أو المبدع الاول ، وقبل فيلون وصف فلاسفة اليهود كلمة الله بأنها مدبرة الكون وأنها مصدر الوحي والشرائع (د محمد كامل حسين ، ديوان المؤيد فى الدين ، مرجع سابق ص ٩٥) . ويلاحظ فى هذا الصدد أن الاخوان قابلوا بين الأعداد وبين الموجودات العلوية ، أى بين فلسفة العدد وفلسفة الفيض =

ومن الحدود الجسمانية - من آل البيت - وسطاء بين النبي والبشر . وإذا جاز أن يكون بين النبي وبين الله هذه الوسائط ، فما يمنع أن يكون بينه وبين الأمة وسائط من وصى وامام وحجة (١) .

٢ - العدد « سبعة » :

يرى الاخوان أن الامام السابع أو المهدي المنتظر « البرقليط الأعظم » (٢) هو الذي سيملك عند ظهوره النفوس والأجسام ، أى ستكون له السلطتان الدينية والزمنية ، وهو الذي سيتم على عهده تحقيق المدينة الفاضلة التي دعا الاخوان الى الاسراع فى بنائها فى مملكة « السادس » الذي يملك النفوس فقط تمهيدا لظهور السابع الذي اقترب وقت مجيئه (٣) - وسوف نتعرض لهذه الفكرة بتفصيل أكثر عنه بحثنا للمدينة الفاضلة عند اخوان الصفاء - ومن ثم فإن الاخوان يربطون بين العدد « سبعة » وبين الامام السابع . ولذا نجدهم يقررون أن الحركة السابعة هي آخر الحركات ونهاية المتحركات (٤) ، اشارة الى أن حركة

== قايديرا قول العيسافوريين بأن « من تكرر الواحد نشوء العدد وتزايد كذلك من فيض البارى وجوده نفاة الخلائق وتبامها . وكما أن الاثنين هو أول عدد نشأ من تكرار الواحد ، وكذلك المثل هو أول موجود فاض من وجود البارى عز وجل ، وكما أن الثلاثة تربت بعد الاثنين ، كذلك النفس تربت بعد المثل ٠٠ » (الرسائل الجزء الثالث ، ص ١٨١ - ١٨٢) .

(١) د - محمد كامل حسين ، ديوان المؤيد فى الدين ، مرجع سابق ، ص ١١٣ .
ويأول المؤيد فى الدين معنى الشجرة فى قصة آدم بأنها مثل على الناطق فى بعض المواضع ، لأن الناطق فى العالم الأرضى كالبدء فى العالم العلوى . ويستشهد بحديث « أنا شجرة وقاطنة حملها وعلى لثاها والحسن والحسين ثمرتها ومحبونا أهل البيت ورثها » (المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الاول ، ص ١٢٢) . وله اشارة الاخوان الى ان من الملائكة سفراء بين الله وبين أنبيائه من بنى آدم (الرسائل ، الجزء الثالث ص ٢٠٨) .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٦٥ . والبرقليط الأكبر لفظ يونانى معناه (المعزى) فى المحن ، ويراد به الروح القدس . ولم ترد هذه الكلمة الا فى انجيل يوحنا . وتضمن الكلمة اليونانية التي ترجمت عنها للفظ «المعزى» معنى المحاج أيضا (المرجع السابق ، ص ٣٥٤) . وقد أورد الشهرستاني كلمة قريبة من ذلك اللفظ وهي « فار قليط » وهو الرجل العالم ، وذكر أنها وردت فى التوراة والانجيل (الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الاول ، ص ٢١٥) . ويرى عبد الرحمن بدوى أن بعض المسلمين الذين يقولون بوحدة الأديان أو تكاملها يقولون أن النبي محمد عليه السلام هو المعروف فى اللغة الرومية باسم « البرقليطس » (عبد الرحمن بدوى ، الانسانية والوجودية فى الفكر العربى ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٧ ، ص ١٥٢) .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٧٢ - ٣٧٣ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٦١ .

الرئيس السابع فى العالم تكون هى آخر حركات الانبياء والرسول التى تتم على سبع مراحل أو أدوار الى أن تصل للنشأة الآخرة (١) . كما يرون أيضا أن من خاصية السبعة أنها أول عدد كامل (٢) ، وأن الكواكب السيارة سبعة ، وحركات الفلك سبعة ، وحركات الأشخاص التى تحت فلك القمر مماثلة لها ، ومراتب النفوس سبعة ، والقوى الفعالة فى الجسد سبعة قوى ، وخصال الحكيم سبعة خصال . . . الخ « (٣) .

ثانيا - فلسفة الرموز :

تعتبر فلسفة الرموز وثيقة الصلة بفلسفة العدد لدرجة أنهما تآنيان مترادفتان فيقال « فلسفة الأعداد والرموز » . وقد لعبت فلسفة الرموز أهمية كبيرة خصوصا لدى الجمعيات السرية والحركات الباطنية . والمبدأ الأساسى الذى ينطوى عليه استخدام الرموز هو ما يطلق عليه الشيعة اسم « التأويل » ، الذى يعنى حرفيا رد الشيء الى أصله ومبده . وخلاصة هذا المبدأ هو أنه لبس فى العالم ما هو عين ما يظهر عليه ، أى أن ظاهره لا يستنفذ حقيقته قط . فكل مظهر ينطوى على كنه ، وبالتعبير الاسلامى كل ظاهر له باطن . وعملية التأويل أو التفسير الروحى تعنى الوصول من الظاهر الى الباطن ، أو من الواقع الخارجى الى الواقع الداخلى (٤) . وللرمزية عند فلاسفة المسلمين ومتصوفهم أهمية حيوية ما دام الكون

(١) الرسائل ، الجزء الثانى . ص ٤١ - الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٦٨ .

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٥٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٤٠ - ١٤١ ، ٣١١ - ٣١٢ - الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ١٤٤ ، ٣٩١ - الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣٨٤ . وقد ربط الاخوان بين رقم (٧) ورقم (١٢) وأشاروا بذلك الى الانبياء السبعة ورسولهم أو نقباهم الاثنى عشر ، وإلى الاقاليم السبعة والجزائر الاثنى عشرة أو جزائر الدعوة كما عرفت عند الاسماعيلية .
(٤) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ١٤١ ، ٢٧٨ - ٢٨٠ الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤١٤ - ٤١٧ ، ٤٤٥ - ٤٤٦ - الرسالة الجامعة الجزء الأول ، ص ٦٣٦ ، ٦٣٠ - ٦٣١ - الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٦١) . وحول هذا المعنى يقول أحد كتاب السنة للفارسيين فى أواخر القرن الخامس الهجرى « وقد بنى مذهبهم - أى الاسماعيلية - على العدد سبعة فهم يقررون فى الظاهر بسبعة أنبياء ولو أنهم ينكروهم جميعا فى الباطن ، ويقولون إن هناك سبعة آله ، وهذا الذى لم يظهر بعد والذى ينتظرونه يسمونه ولى الزمان . ويأخذون يوم عيد الفطر من كل انسان درهما ودائما أى سبعة دوائى ، ولهم فى كل قطر رجل يدعى لمذهبهم يسمونه صاحب الجزيرة ويعمل تحت رياسته للدعاة فى كل مدينة والشخص الذى يدعى الى المذهب يسمى المستجيب « (أبو المعالى محمد الحسينى العلوى ، بيان الأديان مرجع سابق ، ص ٤٢) .

(٤) خصصنا البحث الثالث من هذا الفصل للبحث فى فلسفة التأويل عند اخوان

الصفاء .

يخاطبهم بلغة الرمز ، وما دام لكل شيء علاوة على معناه الخارجى فحوى رمزياً كذلك . وعملية الرمز والتأويل يمكن أن تطبق على كافة المظاهر الطبيعية وكل ما يحيط بالإنسان فى حياته الأرضية . وذلك المعتقدات الدينية والحالات النفسية للإنسان ، فانها هى الأخرى مدار لهذه العملية الأساسية من النفوذ الباطنى والتأويل الرمزى . وقد كان للقيمة الرمزية للأعداد والحروف أهمية كبيرة فى القبالة عند اليهود أم « الجفر » فى الاسلام ، حيث استخدم النظام العددى والأبجدى للمطابقة بين كائنات الفلسفة الكونية وحروف لغة التنزيل . فحرف « أ » أو العدد « ١ » رمز للخالق ، وحرف « ب » أو العدد « ٢ » رمز للعقل الكلى ، وحرف « ج » أو العدد « ٣ » رمز للنفس الكلية ، وحرف « د » أو العدد « ٤ » رمز للطبيعة . . . وهكذا . وهذا يدل على أن الفلاسفة والمتصوفين أمثال اخوان الصفا وجابر بن حيان وابن سينا ومحيى الدين بن عربى والسهروردى وغيرهم ، كانوا ينشدون حكمة مشرقية تباين الفلسفة اليونانية السائدة ، كما تدل على أنهم لم يكونوا مجرد نقلة أو مقلدين لقدامى الفلاسفة . وإذا كان هناك اتفاق بين أولئك الفلاسفة والمتصوفين حول أهداف فلسفة الأعداد والرموز والتأويل وعلم الجفر كوسيلة للاستدلال على صحة العقيدة الدينية (١) ، الا أن ذوى الأغراض السياسية منهم ذهبوا الى القول بأن « الحكيم » هو الذى يعلم علم الجفر ، لأنه هو الذى لديه المعانى الباطنية القائمة على الرمز العددى للحروف والكلمات ، ومن ثم اعتبروا على ابن أبى طالب الممثل الأعلى للباطنية فى الاسلام (٢) .

وقد انقسم المفكرون المسلمون الى قسمين متعارضين ازاء فلسفة الأعداد والرموز والحروف . فريق يهاجم وفريق يؤيد . ومن الفريق المهاجم نجد البغدادى على سبيل المثال يقول « وربما قالوا - أى الباطنية - ما معنى كل حرف من حروف الهجاء ولم صارت حروف الهجاء تسعة وعشرين حرفاً ، ولم عجم بعضها بالنقط وخلا بعضها من النقط ولم جاز وصل بعضها بما بعدها بحرف . . . وربما قالوا للجفر ما معنى قوله « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » (٣) ولم جعل الله تعالى أبواب الجنة

(١) حيث يحاول الشيعة بواسطة حساب الحروف وعلم الجفر أن يبينوا مثلاً أن محمد (صلى الله عليه وسلم) قد ورد ذكره صراحة فى كتب العهد القديم لتأكيد اتصال الرسالة الدينية من التوراة حتى القرآن (عبد الرحمن بدوى ، الانسانية والوجودية فى الفكر العربى ، مرجع سابق ، ص ١٥٢) .
(٢) سيد حسين نصر ، ثلاثة حكماء مسلمون ، مرجع سابق ، ص ٤٥ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١٣٦ .
(٣) قرآن كريم ، سورة الحاقة آية ١٧ .

سبعة وأبواب النار سبعة ؟ وما معنى قوله « عليها تسعة عشر » (١) .
وما فائدة هذا العدد ؟ وربما سألوا عن آيات أوهموا فيها التناقض ،
وزعموا أنه لا يعرف تأويلها الا زعيمهم كقوله « فيومئذ لا يسأل عن ذنبه
انس ولا جان » (٢) . وفريق من المؤيدين يحاولون أن ينسبوا أقوالا لأئمة
الاشاعرة والصوفية في تأييد علم الحروف . ومن هؤلاء نرى أحد كتّاب
القرن الثامن الهجري يقول « قال الامام الغزالي : من كتب حروف المعجم
وحملها كانت حرزا له ومنعت اللصوص أن يتعرضوا لامتعته ، وفيها من
المنافع اذا عدد يطول ذكره . وكيف لا والحروف جالبة لكل تلاوة وكل
ذكر لله تعالى وأنه لا يمكن للمتكلم الا أن يأتي بالحروف ، وانظر حروف
لا اله الا الله وحروف محمد رسول الله كيف وقع الاتفاق بينهم فحروف
لا اله الا الله اثنا عشر حرفا ، وحروف محمد رسول الله اثنا عشر حرفا .
قال مؤلف هذا الكتاب (أي ابن منكلى) ٥٥٠ واذا كشف للانسان أسرار
الحروف فقد وقع على كنز عظيم . أنكر جماعة من الفقهاء هذا العلم ولعمري
انهم معذورون من وجوه . أحسد الوجوه لم يجدوا من يبحث معهم على
الانصاف واقامة البرهان الواضح والقول الراجح وتزييف الرد الفاضح
فان العالم اذا رأى حجة الخصم أذعن بخلاف الجاهل أو المتجاهل ، وجمهور
العلماء أثبت ذلك العلم . ثم يعدد ابن منكلى أسماء بعض العلماء الذين
ألفوا في هذا العلم مثل الصوفي سهل بن عبد الله التستري والامام حجة
الاسلام أبي حامد الغزالي وابن عربي « الصوفي العالم الرباني » وعالم
آخر اسمه أحمد بن محمد الشهير بابن (ويغلان البجاني) الذي ألف كتابا
اسمه « الوشى الموصون واللؤلؤ المكنون » وآخر هو « الشيخ الامام العلامة
أبو الحسن الخراساني في كتابه الذي سماه بحكم الكشوف » (٣) .

رسالة الحيوانات وقيمتها الرمزية :

لعل القيمة الحقيقية للرمز عند اخوان الصفاء تكمن في الرسالة التي
خصصوها للبحث في « كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها » (٤) . اذ كتبها
الاخوان على طريقة « كليله ودعنة » في شكل حوار بين الحيوانات وبنى
الانسان . في حضرة ملك الجن الذي شكت اليه الحيوانات جور بنى الانسان
عليها وادعاهم بأنهم أرباب للحيوانات ، وهذه عبيد لهم ، وتنتهي النتيجة

(١) قرآن كريم ، سورة المدثر ، آية ٣٠ .

(٢) قرآن كريم ، سورة الرحمن ، آية ٣٩ . انظر : البغدادي ، الفرق بين الفرق .

مرجع سابق ، ص ٢٩٢ .

(٣) انظر في هذا (محمد بن منكلى ، الأحكام الملوكية والضوابط الناموسية -

مخطوط ، مرجع سابق ، ص ٩٠ - ٩٣ ، ١٤٢) .

(٤) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٧٨ - ٣٧٨ .

بالحكم على الحيوانات بأن تظل أسيرة في أيدي بنى آدم الى أن يدور
القران .

ويقول الاخوان في نهاية هذه الرسالة « واعلم أيها الأخ انا قد بينا
في هذه الرسالة ما هو الغرض المطلوب ، ولا تظن بنا ظن السوء ، ولا تعد
منه الرسالة من ملاعبة الصبيان ، ومخافة الاخوان ، اذ عادتنا جارية على
أن نكسو الحقائق ألفاظا وعبارات وإشارات كيلا يخرج بنا عما نحن فيه ،
وفقكم الله لقراءتها واستماعها وفهم معانيها » ، ثم يقول الاخوان انه اذا
كان غرضهم في رسالة الحيوان هو البيان عن أجناس الحيوانات وكيفية
أنواعها واختلاف صورها ، الا أنه كان لهم فيها غرض آخر « انما أردنا
أن نبين حقائقها بتلك الاشارات والعبارات ، فلا يخفى على الحكماء غرضنا
في ذلك » (١) .

وفي الرسالة الجامعة أشار الاخوان الى قصدهم من الرموز الواردة
في رسالة الحيوانات بقولهم « قد دونا فيها معاني كثيرة وعلوما غزيرة
وحكما جليلة ، لا يسمن كشفها والابانة عنها الا بما ذكرناه منها . ولكننا
لما شرطنا في رسائلنا المقدمة عليها المشيرة اليها ، انا نبين الاشارات ونفك
الرموز بالبراهين والدلالات ، وجب علينا أن نبين شيئا مما لوحنا به
بنلويح هو أشفى من ذلك ، وأبين قليلا » (٢) .

ومن ثم يقول الاخوان « ان المراد بذلك من ذكر البهائم هو أمثال
مضروبة ودلالات مكتوبة على أمثالها في الحلقة البشرية والأشخاص
الانسانية » (٣) . ثم يوضح الاخوان أن المقصود بالبهائم هم آل البيت من
ذرية النبوة ، وأن بنى الانس يرمزون لحكام دولة أهل الشر الذين أخذوا
الحلقة والإمامة قهرا من غير استحقاق ، وأرغموا ذرية النبوة - أي
الحيوانات - على الاقرار بولايتهم ، فيقول الاخوان « وأما بنو آدم المتسلطون
على البهائم الطاهرة ... فان أمثال هذا الجنس من البهائم هي الطائفة
المنسوبة في أيدي أصحاب الرأي والقياس (٤) ، والعمى والالتباس ،
وأتباع الطواغيت والأبالسة والشياطين ، أعداء الأنبياء وأعداء

(١) المرجع السابق ، ص ٣٧٧ - ٣٧٨ .

(٢) الرسالة الجامعة الجزء الأول ، ص ٤٣٧ - ٤٣٨ . ومن المعلوم أن الرسالة
الجامعة لم يكن يطلع عليها أعضاء الجماعة الا بعد قراءتهم للرسائل . ومن ثم فانه
لم يكن هناك ما يمنع من كشف بعض الاسرار والرموز للاخوان بعد أن يكونوا قد
تخرجوا في مراتب أعلى من مراتب الدعوة .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٤٢ .

(٤) الفئمة دائما ضد فكرة الرأي والقياس . ويرون أن الامام فقط هو صاحب
التأويل .

الأئمة (١) ، الذين يبتغون الفساد في شرائع الأنبياء ، الذين يريدون أن يقيموا لأنفسهم المنازل الدنيوية ويسموا بأسماء ما أنزل الله بها من سلطان ، وهم جنود إبليس وخيله ورجله ، فلا يزال ذلك دأبهم يستذلون ذرية النبوة ومن اتبعهم من المؤمنين ، الذين هم أمثال البهائم السليمة القليلة الأذى كالغنم والبقر وما شاكلها ٠٠٠ » (٢) .

وقد تعرض بعض الباحثين لاستخلاص المعاني الباطنية التي تضمنتها ظواهر النصوص في رسالة الحيوانات بوجه خاص ، واستخلصوا من ذلك أهم النتائج التي توضح الاتجاهات السياسية لجماعة اخوان الصفاء (٣) . ولعل « ايف ماركبه » هو أكثر الباحثين غوصا في هذا المضمار ، فقد كانت رسالة الحيوانات هذه هي المصدر الأساسي الذي اعتمد عليه في بحثه لمذهب اخوان الصفاء في الامامة . وقد أطلق ماركبه على هذه الرسالة « الأسطورة الممتعة قليلة ودمنة » ، وأن الحيوانات في رأيه ترمز الى طائفة الاسماعيلية ، كما يرمز اليه يسوب ملك النحل لامام الفرقة الاسماعيلية ، أما بنو الانس فيرمزون للخلفاء الفاصيين (٤) .

(١) سنعرض لفكرة أعداد الأئمة في الفصل الأخير من الباب الثاني الذي خصصناه لبحث الامامة عند اخوان الصفاء .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤٤٤ .

(٣) يقول عارف تامر مثلا ، لتتكلم عن أهم رسالة في رسائل اخوان الصفاء ، ولابد من الإشارة والقول بأن ما جاء فيها من الرموز والاشعارات والتعابير كان على لسان الحيوانات ، وقد مرت مرور الكرام على كل الذين عالجوا موضوع رسائل اخوان الصفاء ، فلم نر أحدا منهم فسرها لنا أو ذكر الغاية من وضعها ونعني بهذه الرسالة رسالة الحيوانات . ثم يورد بعض النصوص من الرسائل والرسالة الجامعة مما ورد على السنة البهائم ليستخلص منها أن تحكم الانسان في الحيوان يرمز الى تحكم أهل الظاهر بأهل الباطن وتحكم أهل الشر بأهل الخير وأن الحيوانات - أتباع الاسماعيلية - رفعت صوتها عاليا بالدعاء لله أن يفرج عنهم يظهر الامام الذي يأخذ حقهم ويفك البهائم من الأسر ويجعل أعداءهم مكانهم ، وعندئذ تظهر دعوة اخوان الصفاء ويقوم رئيس مدينة أهل الخير - الامام - وتظهر الأرض من أنجاس الجاهلية (عارف تامر ، حقيقة اخوان الصفاء وخلال الوفاء ، مرجع سابق ، ص ٤٥ - ٤٧) .

(٤) Yves Marquet, *Imamat*, op. cit., pp. 53, 55-56, 58.

بل يذهب ماركبه الى حد اعتبار الجن يرمزون للعقل الكلي والنفس الكلية وصاحب العزيمة l'Infl-xible هو المشرع ويمثل النفس الناطقة الانسانية وبمعنى أكثر خصوصية يمثل نفس محمد عليه السلام انظر Yves Marquet, *La Philosophie des Ikhwan Al-Safa*, Op. Cit., p. 421.

أهداف استخدام الرموز عند الإخوان :

تتكرر فكرة الرمز في مواطن كثيرة من رسائل اخوان الصفاء (١) ، خصوصا في المسائل الاعتقادية الخاصة بمذهبهم مثل مسألة الخلافة والامامة . ولعل الاخوان يهدفون من استخدام هذا الأسلوب الى تحقيق عدة أغراض يمكن ايجازها فيما يلي :

١ - تأكيد مبدأ التقية :

لما كان الاخوان شديدي الحذر ، يأخذون بالتقية (٢) أخذا شديدا ويكثرون من التشديد في اختيار أتباعهم ، ولا يوضحون لهم رموزهم ولا أسرارهم الا تدريجيا ، والا اذا أيقنوا أن أقوالهم في محلها وأسرارهم في صدور المخلصين لها ، ولا سيما وأن كشف هدفهم الأساسي قبل أوانه يعرضهم للدمار ، لذا نجدهم يسرون غير ما يظهرون ، ويرمزون الى ما يضمرون برموز وإشارات . وهم يعترفون بذلك اذ يقولون « وجب علينا أن نخفي ما نريد أن نكشفه ، ونستر ما نريد أن نوضحه ، بعلامات ينفلق معناها ويمتص حلها ويعسر فتحها الا على من هو من أهلها » (٣) . ومن ثم جعلوها رموزا لا يكاد يطلع عليها ولا يهتدى اليها الا من تهذبت نفسه وارتاض بالمعارف والعلوم الحقيقية وانتمى لجماعة الاخوان ، لأن هذه الرموز بالنسبة لغير أعضاء الجماعة تكون غير مفهومة ، أو كما يقول الاخوان « تمر صفحا على آذان المتخلفين عن أتباع أئمة الهدى » (٤) .

٢ - مهاجمة نظام الخلافة الذي قام على الشورى والاجتهاد :

يستخدم الاخوان لغة الرموز في الكلام عن الأمة التي بعث فيها النبي ، وإلى الحالة التي تنتهي اليها من الفوضى والاضطراب اذا ما تركت وصية

-
- (١) أنظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٦٥ - الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٢٤ - ٣٢٨ ، ٣٤١ ، ٤٦٠ ، الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣١٩ ، الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٩ - الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٠٣ ، ٣٩٣ ، ٤٤٩ - الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٠٢ ، ٣٥٥ .
(٢) أنظر الفصل الثاني من الباب الأول بشأن التقية عند اخوان الصفاء .
(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٥٢٢ - ٥٢٣ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١٧٠ . وأنظر أيضا : الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٣٠ ، الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٨٢ ، ١٢٢ ، ٢٨٨ - الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤٤ ، ١٦٦ ، ٤٦٢ .

نبيها واختلفت من بعده واعتمدت رأيها ، واجتهدت وملكت عليها ملكا ونصبت خليفة بغير معرفة من الرسول ولا وصية منه ولا ارشاد .

وقد ساق الاخوان للتمثيل بهذه الفكرة قصة « الغربان والبزاة » التى تتلخص فى أنه كان للغربان ملك منهم ، رحيم بهم ، محسن اليهم . ولما مات هذا الغراب اختلف الغربان فيما يملكونه عليهم من بعده ، وتحاسدوا وخافوا ان تقع بينهم العداوة . فاجتمعوا وتشاوروا وقالوا : لا نرضى بأحد من أهل الملك الذى كان فينا مخافة أن يعتقد أن الملك انما ناله وارثا عن أبيه وأقاربه فيسومنا العذاب . وقال أحدهم بترئيس رجل من أهل الورع والتقوى . وكان بالقرب منهم « باز » قد كبر وخرف وضعت قوته عن الصيد ، وتناثر ريشه من قلة المعيشة ، فأقبل يكبر ويسبح ويظهر التخنض والتورع ، فنادوا به خليفة عليهم . ولما تمكن منهم قوى جسمه ونبت ريشه ، فكان يأتى كل يوم بعض الغربان فيخرج عيونها ويأكل أدمغتها ، وأقام على ذلك مدة ، فلما دنت وفاته عمد الى بعض أبناء جنسه فملكه عليها ، فكان أشد عليهم من سلفه وأعظم بلية ، فندم الغربان على صنيعهم (١) .

وهذه القصة الرمزية مثل صريح على رأى الاخوان فى قيام الخلافة على الشورى وما فى ذلك من مخالفة لارادة صاحب الرسالة ووصيته التى أوصى بها . وأن قيام خلافة أبى بكر - الذى رمزوا اليه بالبازى - على أساس الشورى والاجتهاد ، ثم قيام أبى بكر باستخلاف عمر بن الخطاب - الذى رمزوا اليه ببعض أبناء جسس البازى - قد أدى الى ندم المسلمين الذين رمزوا اليهم بالغربان ، لأنهم أضيروا بسبب اجتهادهم الخاطى .

٣ - التدليل على أن الأئمة هم أفضل البشر بعد الأنبياء :

خصص الاخوان فصلا للبحث فى « فضل الحيوانات بعضها على بعض » ، أشاروا فيه الى التفاضل بين البشر قياسا على التفاضل بين الحيوانات التى يوجد فيها ملوك ورؤساء ، توطئة للقول بأن النبى والأئمة من بعده هم أفضل البشر ، وليبرروا فكرة خلافة النبى فى إطار فلسفى قوامه

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٦٧ - ١٦٨ . وقد أشار الاخوان فى نهاية عرضهم للنص الى أن هذه القصة ما هى الا رمز ومثال ، فقالوا « فلتكر أيها الأخ فى هذا المثل ، واعتبر به فى أحوال من مضى ، ولا تغفل هذه الاشارات » وقد استخلص بعض الباحثين نفس المعنى الباطنى لهذه القصة الرمزية ومنهم د° جبور عبد النور ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ١٩ - ٢٠ .

ان « السالف يقوم مقاسه من يخلفه ، ويحفظ صورته ، ويرث منزلته ، ويستحق مرتبته لثلاث تنقطع آثاره » . وفي بداية هذا الفصل يشير الاخوان الى لغة الرمز المستخدمة فيه ، وان هذه اللغة « يدق سرها ويصعب تأملها الا على المرتاضين بالعلوم الفلسفية » . وأتباع المرشدين ٠٠٠ وأتباع أصحاب المعجزات من الأنبياء والمرسلين ، والأئمة الراشدين ، والخلفاء الناصحين ، القائمين في الامة مقام المنذرين « (١) » .

٤ - القول بأن الأئمة فقط هم أصحاب التأويل :

حيث يرى الاخوان أن كلام الله تعالى نفسه وكلام أنبيائه واقاويل الحكماء كان لابد لها أن تكون بلغة الرمز حتى يسهل فهمها نظرا لأنها موجهة الى البشر جميعا على ما بينهم من تفاوت في مدى فهمهم . كما يرون أيضا أن هذه الرموز والاشارات لا يستطيع أن يبين معناها ومغزاها ومراميها الا « الأئمة الأتقياء » وخلفاؤهم (٢) . ومن ثم فالأئمة وحدهم هم أصحاب تأويل الكتب السماوية . ومن المعلوم أن الشيعة هم الذين انفردوا بهذا الرأي ولم يقرروا الاجتهاد ولا القياس (٣) في أى أمر من الأمور الدينية ، بل ان هذا الحق قاصر فقط على أئمتهم ، وهو ما سنعرض له بتفصيل أكبر في المبحث التالى .

وبصفة عامة ، يمكن القول بأن السبب الرئيسى في لجوء الاخوان - وغيرهم من الفلاسفة المسلمين - الى استخدام أسلوب الرموز في التعبير عن أفكارهم عموما وأفكارهم السياسية خصوصا هو ذلك المناخ الذى

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ٣٩٣ - ٤٠٢ .

(٢) انرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٤٣ - الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ١٦٤ - ١٦٥ .

(٣) يذهب البعض الى استثناء فرقة الشيعة الاثنى عشرية من الفرق الشيعية التى لا تؤمن بحق الاجتهاد ، ويقولون بأنها احدى أشهر الفرق الاسلامية التى تؤمن بالاجتهاد واستمرارية فتح بابيه حيث ترفض القول بخلقه ، وأنه بالامكان اعتبارهم غير مؤمنين بالاجتهاد فى حالة اعطاء الاجتهاد معنى مرادفا للقياس ، بينما واقع الأمر عند الشيعة - فى رأى هؤلاء - انما هو تحصيل الحجة على الحكم الشرعى ، وهو أمر ساعد فى نظرهم الى حد كبير على استمرارية وتطوير الفقه الاثنى عشرى .

أنظر مثلا : محمد تقى الحكيم ، الأصول العامة فى الفقه المقارن ، بيروت ١٩٦٣ .
ميرزا علي الفروى البريرى ، الاجتهاد والتقليد من التنقيح فى شرح الرواة الوقى ، النجف ١٩٦٦ - الشيخ محمد حسين الأصفهاني ، الاجتهاد والتقليد النجف ١٩٥٧ ،
الجزئين الاول والثانى - محسن العامل ، أعيان الشيعة ، دمشق ١٩٣٥ ، الجزء الاول ،
القسم الثامى - محمد الحسين آل كاشف الغطاء ، أصل الشيعة وأصولها ، مطبعة العرفان ، صيدا ١٢٣٠ هـ ص ٢٥ وما بعدها .

سيطر على البيئة الإسلامية والذي كان مشبعا بالكبت والارهاب الفكرى
الذى لم يكن يسمح للآراء المعارضة للأنظمة السياسية والدينية القائمة
بالظهور الا فى صورة سرية أو فى صورة رمزية وهى «التقية الضرورية»
التي أشرنا إليها من قبل (١) .

(١) أنظر الفصل الثانى من الباب الأول من هذا البحث . ويمكن القول بأن مبدأ
الحرية والنظرية الديمقراطية فى الحضارة اليونانية هو الذى أدى الى ظهور فكر سياسى
معبأ عنه بأساليب صريحة بعيدة عن السرية والألغاز . فقد كان اليونانى يردد على
لسان خطبائه وفى تمثيلياته بأن غير اليونانى - ولعله يقصد بذلك الفارس والمصرى
القديم - اذا كان يستطيع أن يقبل حكم الفرد الواحد ، فان الشعب اليونانى لا يقبل
الا حكم الحرية أى الحكم الديمقراطى . ومن ثم كانت كتابات فلاسفة اليونان فى
السياسة كتابات صريحة تحمل كثيرا من أوجه النقد والمعارضة للأنظمة القائمة آنذاك .
وبالتبع لم يكن هذا حال البيئة الإسلامية حتى فى أوج عصورها الحضارية (أنظر :
د . حامد ربيع ، النظرية السياسية ، مرجع سابق ، ص ١٣٣ وما بعدها) .

المبحث الثالث

التوفيق بين الدين والفلسفة عند الاخوان

أما النظرية الفلسفية الثالثة التى اعتمد عليها الاخوان فى اقامة صرح فلسفتهم عموما ، وفلسفتهم السياسية خصوصا ، فهي نظرية التأويل أو التوفيق بين الدين والفلسفة أو بمعنى آخر التوفيق بين الظاهر والباطن ، أى استخدام الظاهر للوصول الى المعنى الباطن المستتر .

وهناك نمطان للتوفيق أو التأويل ، الأول منهما يذهب الى شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية التى من شأنها أن تكون مفصلة . أما النمط الثانى فهو نمط أدق وأعمق من سابقه ، والمراد به تأويل الحقائق الدينية بما يتفق مع الآراء الفلسفية .

التطور التاريخى لفلسفة التأويل :

هناك ارتباط وثيق بين الفلسفة والدين ، وذلك لعدة أسباب
لعل أهمها (١) :-

١ - أن تاريخ الفلسفة يبرهن بوضوح عن وجود صلة قوية بين الفلسفة والدين منذ العصور القديمة ، حتى أنه ليقال أن الديانات القديمة المصرية والبابلية والأشورية هي التى مهدت لظهور الفلسفة فى بلاد اليونان .

٢ - أن الدين نفسه لا يعارض الفكر النظرى أو التأمل العقلى ، بل يدعو الى التأمل فى ظواهر الكون ويحث على النظر العقلى .

(١) د .امام عبد الفتاح امام ، مدخل الى الفلسفة ، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٤ ، ص ١٠٦ - ١٠٨ .

٢ - أن دراسة الفلسفة لا تهز المعتقدات الدينية إلا إذا كانت هذه الأخيرة ضيقة وجامدة ومتزمنة .

أن الاحساس بالحاجة للتوفيق بين الدين والفلسفة امر طبيعي يحسه المؤمن المفكر أو الفيلسوف ، بهدف تحقيق الانسجام بين المعتقد الديني والنظر العقلي . لذلك نجد لهذه الفكرة أصلها الموهل في القدم ، كما نجد كل المدارس الفلسفية في العصر القديم تقريبا تحتفظ بمكان - صغير أو كبير - للأمور الدينية .

وبالرغم أن النابيل الفلسفي كان معروفا لدى اليونان (١) ، وأن الفيثاغوريين كانوا أول من ابتكر هذه الطريقة ، إلا أن الاسكندرية كانت هي المركز الأهم لهذا النمط في نحو عصر « فيلون » الذي كان لكتاباتاته في هذا الصدد أثر مباشر أو غير مباشر على مفكرى المسيحية والاسلام في العصر الوسيط . ومن ثم نجد أن بحث العلاقة بين الدين والفلسفة أو بين الرحي والعقل ، كانت طابع التفكير في العصر الوسيط ، وهو ما نراه واضحا لدى فيلون اليهودي وأمثاله بالاسكندرية ، وعند بعض آباء الكنيسة في ذلك العصر ، كما أن الفلاسفة المسلمين بوجه عام لم ينكر أحد منهم هذا الاتجاه (٢) .

ولعل ظاهرة تاويل النصوص الدينية لدى المفكرين الدينيين ، ترجع اساسا الى أن الأنبياء وأحبار الدين ورؤسائهم تكلموا في بعض الأمور ، مثل مسائل الطبيعة وما بعدها بأسلوب المجاز والألفاظ عمدا لخطورة الموضوع وصعوبة فهم العامة له ، ومن ثم وجب التاويل لبعض النصوص بالنسبة للحكماء الذين تؤهلهم عقولهم واستعداداتهم لادراك ما فيها من حقائق وردت بطريق الرمز والمجاز (٣) .

التاويل عند اليهود :

كان من الطبيعي أن ينساق اليهود - وقد رأوا لليونان فلسفة تناولت المسائل الالهية وغيرها من المسائل التي تعرض لها دينهم - الى

(١) يرى براون أن فكرة التاويل (مانوية) في الأصل ، بينما يرى كل من ايلانوف وماسينيون أنها اسلامية النشأة دون أن يوضحا ذلك . انظر :

— Browne, A Literary History of Persia, Cambridge, Op. Cit., Vol. I, p. 139.

— Ivanow, Encyclopedie de L'Islam, Vol. 2, p. 17.

— Massignon, Encyclopedie de L'Islam, Vol. 2, p. 767.

Emile Brehier, Les Idées Philosophiques et Religieuses (٢)

de Philon d'Alexandrie, Paris 1908, pp. 36-37.

Ibid, p. 40. (٣)

البحث والتفكير والمقارنة بين ما لديهم ، وبين ما علموه في هذه الفلسفة .
وقد انتهوا الى أن هذه الفلسفة تعتبر شروحا للحكمة التي تزخر بها
التوراة نفسها . ومن ثم أخذوا يعملون على استخلاص هذه الفلسفة من
التوراة بطريق التأويل . وقد قام عمل « فيلون » على هذا التصور والعلم .

ولعل من أهم نوافع المزج بين العقل والنقل عند اليهود ، هو انهم
كانوا أصحاب أول دين سماوي له كتاب تناول كثيرا من المشاكل التي
شغلت بال قدامى الفلاسفة ، فأروا العمل على اظهار دينهم بأنه حوى كل
ما يعتز به اليونان من فلسفة نقبلتها عقول الأمم الأخرى ، فكان من هذا
لجؤهم الى التأويل المجازي .

ونجد بعد فيلون بعدة قرون ، بعض أحبار اليهود ولاستقمتهم
يذهبون الى القول بأهمية وضرورة التأويل المجازي للتوراة ، مثل سعاديا
الفيومي في القرن العاشر الميلادي ، وابن جبرويل في القرن الحادي عشر
الميلادي ، وابن ميمون في القرن الثاني عشر الميلادي (١) .

التأويل في المسيحية :

واذا انتقلنا الى العصر المسيحي ، نجد نفس المشكلة وقد وضعت
أمام مفكرى هذا العصر وفلاسفته ، كما وضعت من قبل أمام مفكرى
اليهودية . وكما ستظهر فيما بعد أمام فلاسفة الاسلام .

فقد رأى فلاسفة المسيحية أن الانجيل اذا كان قد حوى ما هو حق
من الفلسفة اليونانية ، فانه قد حوى حقائق أخرى لم يصل اليها فلاسفة
اليونان ، الا أن نصوصه اذا أخذت كلها حرفيا ، لا تظهر منه هذه الحقائق .
ومن ثم كان لابد من تأويل بعض النصوص ليظهر ما فيها من المعاني
الخفية الفلسفية . وقد وقفت الكنيسة هذا الموقف منذ البداية ، حيث
قبلت مبدأ احتمال بعض النصوص معاني متعددة ، وضرورة التأويل
أحيانا على ضوء القواعد والأصول التي تعارف عليها اليهود من قبل .
فترى مثلا كليمانس الاسكندري (القرن الثالث الميلادي) يؤول ما جاء
في الكتاب عن قصة خلق العالم ويأتى بعده أوريجين والقديس جبروم
(القرن الخامس الميلادي) فيسيران في نفس الاتجاه الذي اختطه
كليمانس (٢) . ثم نجد القديس أوجستين يسير في التأويل المجازي
بشرط أن تكون نتيجته متفقة مع العقيدة ومع ضرورة تقدير المعنى الحرفي
أولا . وقد أصبح هذا الشرط الأخير مبدأ متوارثا لدى كثيرين من مفكرى

(١) د* محمد يوسف موسى ، بين الدين والفلسفة ، ص ١٢٠ ، مرجع سابق ، ص ١٢٠

Martin J., Philon, Paris 1902, pp. 38-39.

(٢)

ورجال الدين المسيحي فيما بعد ، مثل القديس برنارد (القرن الثاني عشر الميلادي) الذي وقف موقف المعارض الشديد للنزعة التوفيقية المغالية التي كانت تتغافل المعنى الحرفي الذي هو الأساس للتوفيق بين الدين والفلسفة ، ومثل ألبرت الكبير (القرن الثالث عشر الميلادي) الذي يعتبر بحق الممثل للتفسير الحرفي ، وتلميذه الشهير القديس توماس الاكوينى الذى كان يستبعد التأويل المجازية اذا كانت تتعارض مع النص الحرفي (١) .

التأويل في الاسلام :

وقد ثارت نفس المسألة في الاسلام ، وربما كان ذلك للعوامل نفسها التي من أجلها ثارت في اليهودية والمسيحية ، مع اضافة عامل جديد وهو أن أصحاب كل مذهب من المذاهب الاسلامية حاولوا إيجاد سند لأرائهم من كتاب الدين نفسه عن طريق تأويل نصوص القرآن بما يتفق مع هدفهم .

وقبل الكلام عن التأويل لدى مفكرى الاسلام ، نشير الى الفرق بين التفسير الذى يراد منه فهم القرآن ، وبين التأويل الذى يراد منه الاستدلال لرأى أو مذهب معين . وبالرغم من أن رجال السلف في فجر و صدر الاسلام كانوا يتهيبون القرآن (٢) ، الا أن القرآن لم يلبث أن ناله ما نال الكتاب المقدس من قبل . فقد ظهرت التأويل المجازية لكثير من آياته على أيدي

Emile Brehier, La Philosophie du Moyen — Age, Paris 1937, (١)
pp. 158-161.

والواقع ان فلسفة القديس توماس الاكوينى تستمد من المنطق الاسلامى فى هذا الجانب فكرة الربط بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية لا على أساس التعارض والصراع بين الحقيقتين ، بل على أساس الامتزاج والتزاوج بينهما (د . حامد ربيع ، النظرية السياسية ، مرجع سابق ، ص ١٦٥) .

(٢) روى ابن سعد أن القاسم بن محمد بن أبى بكر وسالم بن عبد الله بن عمر كانا يمتنعان من تفسير القرآن اذ يريانه أمرا خطيرا (ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، دار صادر ، بيروت ١٩٦٠ ، الجزء الخامس ، ص ١٣٩ ، ١٤٨) كما ضرب عمر بن الخطاب بدوته رجلا ضربا وجعا كان يسأل عن متشابه القرآن (تفسير المنار ، الجزء الثامن ، ص ٦٥١) وكان الأمر كذلك فى أيام بنى أمية (أنظر : ابن سعد ، الطبقات الكبرى . مرجع سابق ، الجزء السادس ، ص ٤٧ ، ٦٤ - الغزالي ، الجوامع العوام عن علم الكلام ، القاهرة ١٣٥٩ هـ ، ص ٣٤) على أن الأمويين لم يروا بأسا من تفسير القرآن بالماثور الثابت من الرسول والصحابة والتابعين بالنقل الصحيح ، بل قد ظهرت الحاجة شديدة اليه . والمثل الأعلى لهذا الضرب من التفسير نجده فى تفسير الطبرى .

المعتزلة والمتصوفة والشيعة ، بل قبل هذه الفرق أيضا (١) ، لكن رجال هذه الفرق هم الذين توسعوا في هذا الضرب من التأويل ، وكان لهم من اصطناع هذه الطريقة أغراض محددة ، ولهم لبلوغ هذه الأغراض وسائلهم الخاصة .

فالمعتزلة ، وقد أرادوا أن يبعدوا عن الله تعالى كل ما يوهم التجسيم أو التشبيه وأن يؤكدوا حرية المرء في أعماله ، صرفوا كثيرا من الآيات عن مساكنها الحرفية الظاهرة الى معان أخرى مجازية . ومن أجل ذلك نجد بينهم وبين فيلون وابن ميمون تشابها كبيرا من ناحية الهدف من التأويل في بعض النواحي ، وإن اختلفوا عنهما في أن هدفهم لم يكن اظهار اشتغال القرآن على أمهات الأفكار والآراء الفلسفية اليونانية (٢) . بل إن بعضهم رأى أنهما متناقضان ، ومع ذلك حاولوا التقريب بينهما لا على اعتبار أنهما شيء واحد ، بل لأنهم شعروا بضرورة التوفيق بينهما مدفوعين بعقيدتهم في المنزلة بين المنزلتين (٣) .

والصوفية لهم أيضا تأويل مجازية للقرآن خاصة بهم . وهم مثل الشيعة يرون أن الامام علي بن أبي طالب ورث عن الرسول علمه الصلاة والسلام علم هذه التأويل كلها التي لا ينبغي أن تلقن الا للمريدين وحدهم شيئا فشيئا . وهذه الفكرة يتكررها أهل السنة ، إذ أن النبي عندهم لم يخف شيئا عن جمهور أمته ، ولم يفض لأحد يعلم باطنه (٤) .

(١) أنظر مثلا تفسير مجاهد المحدث المعروف لقوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة . الى ربها ناظرة » ، قرآن كريم ، سورة القيامة ، الآيتين رقم ٢٢ ، ٢٣ . (تفسير الطبري ، الجزء الثامن والعشرون ، ص ١٠٤) . ويرى جولدتسيهر أن معظم المدارس الفقهية التي تنازعت العالم الاسلام اتخذت في كثير من الوقائع مبدأ التأويل للتوفيق بين الحياة في نظر الفقه والحالات الواقعية الاجتماعية والسمى للمطابقة بين القانون الضيق لمكة والمدينة والمخروفي الجديدة المغايرة الواسعة الأمر الذي دعت اليه الفتوحات للبلاد الأجنبية والاتصال المباشر بأشكال جديدة من الحياة (جولدتسيهر ، العقيدة والشرعية في الاسلام مرجع سابق ، ص ٧٣) .

(٢) يمكن الرجوع لتأويل المعتزلة في « أمالي السيد المرتضى » للشيخ الرضوي أبي القاسم علي بن طاهر ، وفي « الكشف » لمحمود بن عمر الزمخشري الذي جاء بعد الشريف بقرن من الزمان ، ومناقشة ابن قتيبة الدينوري لهذه التأويل المعتزلية في كتابه تأويل مختاب الحديث ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٨٠ وما بعدها ، وقد عني الامام فخر الدين الرازي والمتوفى سنة ٦٠٦ هـ بتنفيذ آراء المعتزلة ولقد تأويلهم للقرآن تأويلات يظهر فيها الميل الى الرأي والتصنف وذلك في كتابه (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، القاهرة ١٣٢٣ هـ) .

(٣) زهدى حسن جار الله ، المعتزلة ، مرجع سابق ، ص ٥٦ .

(٤) جولدتسيهر ، العقيدة والشرعية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٥٧ - ١٥١ .

وبرى البعض أن تأويل الصوفية والشيعة ، وخاصة الباطنية منهم ، تختلف عن تأويل المعتزلة في أمرين (١) :

١ - المبالغة في التأويل المجازي الذي لا قرينة عليه مطلقا من القرآن في طلب ما زعموه من المعاني الخفية فيه ، حتى خرجوا به عن معانيه الحقة .

٢ - اسناد هذه التأويل للامام على بن أبي طالب دون دليل صحيح (٢) .

وتعرض مشكلة التأويل أيضا لأهل السنة من رجال علم الكلام . فيتعرض لها كل من الامام الغزالي (القرن الخامس الهجري) وابن تيمية (القرن الثامن الهجري) على سبيل المثال ، ويقف كل منهما موقفا خاصا يتعارض مع موقف الآخر في هذه المشكلة .

فيرى الغزالي أن في القرآن والحديث نصوصا تفيد غير معانيها الظاهرية ومن ثم يميز تأويلها ، ولهذا عنى بوضع رسالة في ذلك تسمى « قانون التأويل » ، كما تناول نفس المشكلة بالبحث في رسالة أخرى هي « الجام العوام عن علم الكلام » ، حيث أن بعض النصوص القرآنية والحديثية لها في رأيه معاني خفية لا يصل إليها الا أهل المعرفة . والامام الغزالي مع مشاركته للصوفية في أنه يوجد « مريدون » يصح أن تذاق لهم التأويل الحقيقية والمعاني الخفية لبعض النصوص ، لم يفرط مثلهم في التأويل ، بل انه رأى التوقف فيه عندما لا يوجد دليل قطعي على تعيين المعنى المجازي المراد (٣) .

أما الامام تقي الدين بن تيمية ، فانه قد وقف من مشكلة التأويل موقفا معارضا حيث يرى ضرورة التفرقة بين مدلول التأويل في عرف السلف الذي يعنى التفسير وبيان المراد من النص ، وبين مدلوله عند المتكلمين والمتصوفة والفلاسفة حيث يعنى التأويل صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه المفهوم منه الى معنى آخر يخالف ذلك (٤) . ولذا نراهم ينقد

(١) للرجع السابق ، ص ١٥٧ - ١٥٨ - د محمد يوسف موسى ، بين زنديق والفلسفة ٠٠ ، مرجع سابق ، ص ١٣٥ .

(٢) من ذلك قول بعض دعاة مذهب الاسماعيلية « أما أسرا القرآن التأويلية وإظهار معاني الرموز والإشارات ، فقد خص بها على والأئمة من بعده الى يوم الدين » (مصطفى غالب ، الحركات الباطنية في الاسلام ، دار الكاتب العربي بيروت ١٩٦٦ ، ص ٩٣٠)

(٣) انظر في ذلك : الغزالي ، قانون التأويل ، القاهرة ١٩٤٠

الغزالي ، الجام العوام عن علم الكلام ، مرجع سابق .

(٤) ابن تيمية ، بيان موافقة صريح العقول لصحيح المنقول على هامش كتاب =

بشدة ابن رشد وابن سينا والغزالي وغيرهم من المتصوفة والفلاسفة الذين اصطنعوا طريقة التأويل لست آرائهم في القرآن والحديث ، وبذلك مزجوا هذين المصدرين المقدسين بالآراء الفلسفية التي جعلوها أصلاً يؤولون النصوص الدينية بحسبها لمتفق معها ، ولذلك أيضاً قد يضطرون - عندما يحدون أن النص لا يوافق ما زعموه حقاً بعقولهم - الى أن يقولوا أن الرسل تكلموا على سبيل التمثيل والتخييل للحاجة الى افهام العامة وأمنالهم (١) .

وعلى أية حال ، فقد وضعت المشكلة نفسها أمام كثير من مفكرى الاسلام وفلاسفته من الكندي واخوان الصفاء والفارابي والسجستاني ومسكويث وابن سينا في المشرق (٢) ، ومن البطليوسي وابن باجة وابن طفيل وابن رشد في المغرب ، بل تظل العلاقة بين الفلسفة والدين طوال عصور متعاقبة إحدى أهميات المسائل الكبرى للفكر الاسلامي (٣) . ولسنا بصدد عرض كل الجهود التي بذلت في هذه الناحية ، ولكن ما يهمنا هو أن نعرض بايجاز لمذهب اخوان الصفاء في مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة واتخاذهم مبدأ التأويل وعلاقة هذه الفلسفة بفلسفتهم السياسية .

التأويل عند اخوان الصفاء :

يتوقف فهم مذهب الاخوان في فلسفة التأويل على مفهومهم لكل من الدين والفلسفة وعلاقة كل منهما بالآخر من جانب ، وعلى أفكارهم الخاصة بفلسفة الظاهر والباطن من جانب آخر .

أولاً - العلاقة بين الدين والفلسفة في نظر الاخوان :

يرى الاخوان أن الهدف من الشريعة هو نفس الهدف من الفلسفة (٤) .

منهاج السنة في الرد على منهاج الكرامة ، القاهرة ١٣٤١ هـ ، الجزء الأول ، ص ١١٥ - ١٢٠ .

(١) المرجع السابق ، ص ٧٣ ، ١١٧ - ابن تيمية ، منهاج السنة في الرد على منهاج الكرامة ، مرجع سابق ، الجزء الاول ، ص ٩٨ .

(٢) يبدو أنه كان هناك اتجاه واحد للخطوط التي رسمت للتوفيق بين الدين والفلسفة عند كل من الكندي واخوان الصفاء والفارابي وابن سينا (انظر : سيد حسين نصر ، ثلاثة حكماء مسلمون ، مرجع سابق ، ص ٢٨) .

(٣) لويس جارديه ، التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي ، مرجع سابق ، ص ٦ - ٧ .

(٤) قد تختلف الألفاظ الفلسفية عن الألفاظ الشرعية ولكن المضمون واحد ، فمثلاً يستخدم الاخوان لفظ « الحلال » في الشريعة بنفس معنى ومدلول لفظ « العدل » في الفلسفة (انظر : الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٠٨) .

ويتضح ذلك من قولهم « اعلم أن العلوم الحكمية والشريعة النبوية كلاهما أمران الهيان يتفقان في الغرض المقصود منهما الذي هو الأصل ، ويختلفان في الفروع » . فإذا كانت الفلسفة تهدف الى تهذيب النفس والترقي من حال النقص الى التمام والخروج من حد القوة الى لفعل بالظهور لتنال بذلك البقاء والدوام والخلود ، فإن الغرض من النبوة والناموس هو تهذيب النفس الانسانية واصلاحها وتخليصها من جهنم لتصير في الجنة . وادا كان هذا هو هدف كل من الشريعة والفلسفة ، الا أن لكل منهما طريقها المختلف لتحقيق المقصود . وسبب اختلافهما في نظر الاخوان « الطبائع المختلفة والأعراض المتغيرة التي عرضت للنفس » . فترتب على ذلك اختلاف موضوعات الشرائع والديانات لكي تتلاءم مع هذه الطبائع المختلفة في الأزمنة المختلفة ، كما اختلفت عقاير الأطباء وعلاجاتها بحسب اختلاف الأمراض العارضة للأجساد من الآلام والأوجاع ، وبحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة « (١) . ومن يقول الاخوان « أهل الفلسفة الحكمية والشريعة الدينية المتفقين في جواباتهم عن المعاني الحقيقية » (٢) ، ويقولون أيضا « وما بين علماء الشريعة وعلماء الفلسفة من اختلاف في اللفظ في ذلك واتفاق المعاني » (٣) .

والفرق بين صاحب الشريعة وبين الفيلسوف في نظر الاخوان هو فرق في الشكل وليس في المضمون . فصاحب الشريعة « لا ينسب الى رايه واجتهاده وقوته شيئا مما يقول ويفعل ويأمر وينهى في وضع الشريعة، لكنه ينسبها الى الوسطة التي بينه وبين ربه من الملائكة التي توحى اليه في أوقات غير معلومة » ، أما الحكماء والفلاسفة اذا استخرجوا عنما من العلوم أو صنعة من الصنائع أو دبروا سياسة « نسبوا ذلك الى قوة أنفسهم واجتهادهم وجودة رأيهم وفحصهم وبحثهم » (٤) ، ولكن كلا من النبي والفيلسوف ليس الا أحد النفوس الجزئية التي تصورت بصورة النفس الكلية أو قاربتها « وذلك بحسب قبولها ما يفيض عليها من العلوم والمعارف والأخلاق الجميلة ، وكلما كانت أكثر قبولاً كانت أفضل واشرف من سائر أبناء جنسها » (٥) .

-
- (١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣٠ .
 - (٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٨٢ .
 - (٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١١٠ .
 - (٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٣٦ .
 - (٥) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٠ .

ولما كان هدف كل من الدين والفلسفة هدف واحد في نظر اخوان الصفاء (١) ، فقد قام مذهبهم على أساس الجمع بين الشريعة الفلسفية (٢) . ومن ثم مجدوا الفلسفة الممزوجة بالشريعة (٣) ، ووضعوا الحكماء والكهنة في مصاف الأنبياء والرسل . فمدينة اخوان الصفاء الفاضلة تضم الى جانب أهل الديانات والشرائع النبوية ، أهل الآراء الفلسفية والحكمية . فقد ذكر الاخوان الى جانب نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد كل من اليزدان وأفلاطون (٤) . كما استشهدوا في المسألة الواحدة بأحاديث الرسل وأحاديث الفلاسفة أمثال سقراط وبلوهر وفيثاغورث (٥) .

ويمكن القول بأن رسائل اخوان الصفاء - على حد تعبير جازدييه - تقدم الآراء الذكية للفيلسوف باعتباره منسجما مع الدين في حقيقته الأصلية كما يفصح عن ذلك المعنى الخفي (الباطن) بمعنى أن البحث الفلسفي عند الاخوان ينبغي أن ينسلك في المعنى الباطني للقانون الديني (٦) .

(١) يرى الكندي أيضا أن هناك اتفاقا بين الدين والفلسفة من جهة الموضوع ومن جهة الغاية ومن جهة المنهج . فمن جهة الموضوع كلاهما يطلب الحق والخير ومن جهة الغاية كلاهما يسلك طريق البرهان ، ولكن الدين ينفرد الى جانب ذلك ، بل قبل ذلك ، باتباع طريق السمع والخبر ، أي ما نزلت به الشريعة على السنة الأنبياء والرسل (انظر : الكندي ، رسالة في الفلسفة الأولى ، رسائل الكندي الفلسفية ، تطبيق د. محمد عبد الهادي أبي ريدة ، مرجع سابق ص ٧٧ - ٨٣) .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٧٠ - ٢٧١ . وقد أشرنا الى تطرف الجماعات المتأخرة من حلقات اخوان الصفاء في هذا الصدد في البحث الرابع من الفصل الأول من الباب الأول .

(٣) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٤٩ - الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤٣٥ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٨ - ١٩ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٧٥ . ويشير ماسينيون الى أن الاسماعيلية هيأوا الأذهان لفهم الفلسفة اليونانية ، ووضعوا فلاسفة اليونان في منزلة الأنبياء وأثابروا أعضاء جماعتهم لقراءة بعض الكتب الفارسية ونظروا لأصحابها كآباء (Massignon, Esqlopedie de l'Islam, vol. 2, pp. 770-771)

وفي تصورات أن اخوان الصفاء كانوا هم رواد هذا الاتجاه ، ويؤيدنا في ذلك سيد حسين نصر بقوله « كان لـأخوان الصفاء أهمية خاصة في نشر العقائد الفيثاغورية والهرمسية التي استخدمها الاسماعيلية فيما بعد » (ثلاثة حكماء مسلمون ، مرجع سابق ، ص ١٧١)

(٦) لويس جازدييه التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي ، مرجع سابق ،

ص ٨ ، ٩ .

الشريعة شرط للفلسفة :

إذا كان مذهب اخوان الصفاء هو المذهب الذى يجمع بين العبادة الشرعية والعبادة الفلسفية (١) - حيث يرون أن العبادة الشرعية هي الاسلام والعبادة الفلسفية هي الايمان - وان كلا منهما يكمل الآخر ، الا أنهم قدموا الشريعة على الفلسفة ، وجعلوا العبادة الشرعية شرطا للعبادة الفلسفية . وفي هذا يقول الاخوان « أما العبادتان فاحدهما الشرعية الناموسية باتباع صاحب الناموس والانقياد الى أوامره ونواهيته وأما العبادة الفلسفية الالهية وهي الاقرار بتوحيد الله عز وجل فاعلم يا أخى أنك متى كنت مقصرا في العبادة الشرعية ، فلا يجب لك أن تتعرض لشيء من العبادة الفلسفية واعلم أيها الأخ أن جماعة أخوان الصفاء أحق الناس بالعبادة الشرعية وأحق الناس أيضا بالعبادة الفلسفية الالهية » (٢) .

ومن ثم جعل الاخوان الفلسفة في مرتبة تالية للشريعة (٣) ، اذ ان الفلسفة في نظرهم أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة (٤) . وبناء على هذه الفكرة هاجم الاخوان المتفلسفين الذين ينكرون الشرائع أو يحملون أداء فروضها والعمل بأحكامها ، ووصفوهم بأنهم « شياطين الانس والجن » (٥) . كما ذهب الاخوان أيضا الى أن هناك بعض الأمور التي لا يستطيع عقل الانسان معرفتها أو ادراكها الا عن طريق الوحي . أى عن طريق النشأت التي يأتي بها الأنبياء (٦) .

(١) يرى السجستاني أن العبادة الشرعية هي العبادة العلية أو علم الظاهر والعبادة الفلسفية هي العبادة السلية أو علم الباطن (انظر : أبو يعقوب السجستاني ، الياييع ، مرجع سابق ، ص ١٠ - ١١) .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٦١ - ٣٦٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤١٢ .

(٤) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٤٢٧ . وقد ذهب أبو سليمان المنطقي السجستاني (أواخر القرن الرابع الهجري) الى هذا الرأي رغم مهاجمته لـ اخوان الصفاء في اتجاههم للتوفيق بين الدين والفلسفة (انظر : أبو حيان التوحيدي ، الامتناع والمؤانسة ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٦ ، ٨) . كما يرى الكندي أيضا أن النبوة أشرف من الفلسفة (الكندي ، رسالة في الفلسفة الاولى ، رسائل الكندي الفلسفية مرجع سابق ، ص ٧٧ - ٨٣) .

(٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٢ - الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٣٧ ، ص ٧٧ - ٨٣) .

(٦) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٢ - ٢٣ . وقد أشرنا من قبل الى رأى مشابه للكندي (انظر هامش رقم (١) في الصفحة السابقة) .

ثانيا : الظاهر واتباطن في فلسفة الاخوان :-

« وإذا كان البشر - كما يرى الاخوان - متفاوتين من ناحية انراكلهم العقلي للامور ، فقد كان من الصعب على الأنبياء أن يذكروا بعض الحقائق التي يدق فهمها على العامة بسبب ضعف عقولهم ، لهذا جاءت الالفاظ « مشتركة المعاني ليحمل كل ذى لب وعقل وتمييز بحسب طاقته واتساعه في المعارف (١) » ومن ثم عمل الانبياء على احفاء الأسرار عن العامة والجهال ، لأن أكثر كلام الله تعالى وكلام أنبيائه وأقباويل الحكماء رمز لسر من الأسرار مخفيا عن الأشرار ، وما يعلمها الا الله تعالى والراستخون في العلم ، وذلك أن القلوب والحواطر ما كانت تحمل وهم معاني ذلك ... فلهذا الغرض ألبسوا حقائق الأشياء بلباس غير ما يليق بذلك حسب فهم عامة البشر ، ولكن الخواص والحكماء يعلمون الغرض والحقيقة في ذلك » (٢) .

وؤدي ذلك بداهة . هو أن الحقائق التي لا يعلمها الا الخاصة ، غلفت بغلاف ظاهري ليفهمها العامة بظاهرها . وهذا المفهوم هو الذي عرف بفلسفة « الظاهر والباطن » ، واتباع هذه الفلسفة هم الذين أطلق عليهم أحيانا لقب « الباطنية » (٣) .

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٩٩ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٤٣ - ٣٤٤ .

(٣) أورد أبو حيان التوحيدى حوارا بين الحريرى والمقدسى يستفاد منه أن فكرة الظاهر والباطن لم تكن مبروفة لدى فلاسفة اليونان ، ومن ثم لم يكن هناك داع للتطرق لهذه الفكرة لعدم وجود كتاب سماوى لهم ، وإنما هي من نسج القداحين في الاسلام . وفى هذا المعنى يقول أبو سليمان المنطقى السجستاني « وليس ليونان نبى يعرف ، ولا رسول من قبل الله صادق ، وإنما كانوا يفرعون الى حكمائهم في وضع ناموس يجمع مصالح حياتهم ونظام معيشتهم ومنافع أحوالهم في عاجلتهم . وكانت ملوكهم تحب الحكمة وتزترى أهلها ، وتقدم من تحلى بجزء من أجزائها ، وكان ذلك الناموس يعمل به ويرجع اليه ، حتى اذا ابلاه الزمان وأخلفه الليل والنهار ، عادوا فوضوا ناموسا آخر جديدا بزيادة شيء على ما تقدم أو نقصان على حسب الأحوال الغالبة على الناس والمخلوبة من الناس (أبو حيان التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ١٦ ، ٢٢) . ولكننا سوف نشير عند بحث مفهوم المدينة الفاضلة عند اخوان الصفاء الى أوجه الشبه بين فكرة المثل الألاتونية وفكرة الظاهر والباطن عند فلاسفة الاسلام ، حيث كان الألاتون يرى أن للموجداث صورا مجردة في عالم الإله هي المثل الإلهية . وقد كانت فلسفة « الباطنية » محل اهتمام كتاب الفرق الاسلامية ، فيقول الشهرستاني عن لقب « الباطنية » الذى لقيت به الفرقة الاسماعيلية « إنما لزمهم هذا اللقب لحكمهم بأن لكل ظاهر باطنا ، ولكل تنزيل تأويلا (الشهرستاني المثل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٩٢) . ويقول الديلمى أنهم إنما لقبوا بالباطنية لأنهم ينسبون لكل ظاهر باطنا ، ويقولون الظاهر بمنزلة التقشور والباطن بمنزلة اللب =

وكل شيء عند الاخوان له ظاهر وباطن . فالموجودات التي خلقها الله بعضها ظاهر جلي لا يخفى ، وبعضها باطن خفي لا تدركه الحواس ، وقد جعل الله منها ما كان ظاهرا جليا على الباطن الخفي (١) . والحوادث التي هي المخلوقات في عالم الكون والفساد ، منها ما هي ظاهرة جليلة لكل انسان ، ومنها ما هي باطنة خفية تحتاج في معرفتها الى تأمل وتفكير واعتبار (٢) . والانسان نفسه مكون من جسم ظاهر « كالقشرة » ، ونفس

== (الديلمي ، بيان مذهب الباطنية ، مرجع سابق ، ص ٢٢) . ويقول ابن الجوزي أنهم ادعوا لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجري مجرى اللب من القشر ، وأنها توهم الأعياء صورا وتفهم اللغناء رموزا وإشارات الى حقائق خفية ، وأن من تقاعد عن الوص على الخفايا واليوطن متمتر . ومن ارتقى الى علم الباطن انحط عنه التكليف واستراح من أعبائه . والجهال بذلك هم المرامون (ابن الجوزي ، المنتظم في التاريخ ، مرجع سابق ، الجزء الخامس ، ص ١١٤) . أما النوبختي فيذكر عنهم أنهم زعموا أن جميع الأشياء التي فرضها الله تعالى على عباده وسنها نبيه صلى الله عليه وسلم ، وأمر بها ، لها ظاهر وباطن ، وأن جميع ما استعبد به الله المباد في الظاهر من الكتاب والسنة أمثال مضروبة وتحتها معان هي بواطن وعليها العمل وفيها النجاة : (النوبختي ، فرق الشيعة ، مرجع سابق ، ص ٥٧) .

وتجدر الإشارة الى ما رواه أهل السنة والحديث عن فكرة « الظاهر والباطن » ، فقد روى أبو الأحوص عن عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف ، لكل حرف آية منها ظهر وبطن . وفسر أحمد بن سنان هذا الحديث بقوله أن المعنى في قوله ظهر وبطن ويريد ظاهرا وباطنا فالظاهر هو ما يعرفه العلماء والباطن ما يخفى عليهم (سيرة المؤيد في الدين داعي الدعاة ، مرجع سابق ، ص ١٦ - ٢٠) وقد أورد المؤيد في الدين نص المناظرة التي جرت بينه وبين أحد علماء السنة حول ظواهر القرآن يمكن الرجوع إليها) . والصوفيون أيضا يجمعون على أن للقرآن ظاهرا وباطنا ، شأنهم في ذلك شأن أهل السنة . وروى البغوي أنه قيل في معنى الحديث أن الظاهر هو لفظ القرآن ، والباطن هو تأويله . وإذا كان للصوفية والشيعة تأويلات للقرآن تختلف عن تأويلات أهل السنة فإن أهل السنة قالوا أن للقرآن باطنا يحتاج الى تأويل (ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة ، مرجع سابق ، ص ١٠٥) .

وفي تصورات ان فكرة الظاهر والباطن لها علاقة وثيقة بما عرف عند فرق الشيعة عموما والاسماعيلية خصوصا بدور الستر ودور الكشف من ناحية ، وبفكرة التقية من ناحية أخرى . فهم يرون أن الأرض لا تخلو من أمام قط ، اما ظاهر مكشوف واما باطن مستور ، فإن كان ظاهرا كان حجه مستورا ، وإن كان مستورا كان حجه مكشوف . وقد مثل جعفر الصادق عن الحاجة الى اتخاذ الباطن في الحجب والمدول بها عن طريق الايضاح والاطهاز ، فاجاب : « هي الحاجة الى اتخاذ الحب في أغطية السنايل ، والعيار في الأغشية ليؤم لاستغلالها ذو البصائر والأبصار » فبين الله سبحانه فضل المجتهدين على المقصرين والمجاهدين على القاعدين (المؤيد في الدين داعي الدعاة ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، المجلس السادس عشر) .

(١) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ١٤١ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٥٣ .

باطنه خفية « كاللب » (١) . وكل كوكب له ظاهر وباطن في جسم
الانسان (٢) . والعدواة والجهاد نوعان ، أحدهما ظاهر جلي وهو عدواة
وجهاد الكفار والمخالفين في الشريعة ، والآخر باطن خفي وهو عدواة وجهاد
النفوس الشهوانية والنفوس الغضبية « الشياطين المخالفين في الجيلة
المتضادين في الطبيعة » (٣) . وأحكام الشرائع أيضا لها ظواهر هي
الأعمال ، وباطن هي المعتقدات (٤) والكتب السماوية ظاهرها الألفاظ
المسموعة ، وباطنها المعاني التي هي التأويلات الخفية . والعلوم أيضا
إذا اعتبرتها كلها : منها قشور وقوالب مركبة ظاهرة ، ومنها ما هي
كالأرواح الخفية المستجنة الباطنة (٥) . ورسائل الاخوان نفسها ، لها
ظاهر وباطن ، حيث يقول الاخوان عن فصل من فصول رسائلهم « وكان
هذا الفصل من العلم غامضا دقيقا ، ظاهره علم جليل ، وباطنه سر نبيل
مستور وخفي لا يصل اليه الا أهل البصائر المرتاضون بالعلوم العقلية
المؤيدون بالتأييدات الربانية » (٦) .

والظاهر عند الاخوان ستر للباطن . ولا يجب الوقوف عند الظاهر ،
لأن الظاهر لم يوضع الا من أجل الباطن . ومن ثم هاجم الاخوان كن من
تعلق بظواهر الأمور وأعمل معرفة حقائقها وبواطنها . ومعاني أخباراتها
ومرامي مرموزاتها ، لأنه إذا فعل ذلك فانه يكون قد « علق بما لا ينفعه »
وكان مثل جسم بغير روح (٧) . وقد أطلق الاخوان على أهل الظاهر هؤلاء
لقب « علماء العامة » ، ووسموهم بالكفر والجهل والظلم وفساد الرأي
والاعتقاد وسوء القول (٨) . وبالرغم من ذلك تظل للظاهر قيمة وأهمية
في فلسفة الاخوان .

-
- (١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٩ - الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٦ .
(٢) وقد وضع الاخوان هذا الأمر في الفصل الذي خصصوه للبحث في ما تدل عليه
الكواكب من أعضاء الحيوان فقالوا مثلا أن لكواكب زحل الاذن اليمنى في ظاهر جسم
الانسان ، والطحال في باطنه (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٤٥) .
(٣) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٦٦ - ٣٦٧ - الرسالة الجامعة ، الجزء الأول
ص ٤٦٣ - ٤٦٦ .
(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٦ .
(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢١٦ .
(٦) المرجع السابق ، ص ١٠٩ . وهكذا استخدم الاخوان فكرة الظاهر والباطن
كأسلوب لكتابتهم جعلوا ظاهرها غير باطنها (أنظر : حنا الفاخوري وخليل الجبر ،
تاريخ الفلسفة المربية ، مرجع سابق ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧) .
(٧) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢١٦ ، ٦٣٩ .
(٨) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٦١ - ٦٣ - الرسالة الجامعة ، الجزء الأول
ص ١٤٦ - ١٤٩ . وقد ذهب الاسماعيلية الى القول بتكثير أهل الظاهر (جولدتسيهر ،
العقيدة والتشريعة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٤١) .

المنهاض شرط للباطن :

وبالرغم من أن الاخوان يرون أن الظاهر قشور والباطن لب ، الا أنه لا يجب في رأيهم إهمال الظاهر أو تركه ، لأن اتقان المعرفة بالظاهر هي السبيل لمعرفة الباطن (١). حيث أن « الحكماء الأولين لما نظروا إلى الأشياء الظاهرة بأبصار عيونهم وشاهدوا الأمور الجليلة بحواسهم ، تفكروا عند ذلك في معاني بواطنها بعقولهم ، وبحثوا عن خفيات الأمور برويتهم ، وأدركوا حقائق الموجودات بتمييزهم » (٢) .

والظاهر والباطن كل منهما يكمل الآخر . ويضرب الاخوان بالشرائح مثلا لذلك ففي استعمال أحكامها الظاهرة في رأيهم « صلاح للمتعلمين في دنياهم » ، وفي معرفتهم أسرارها الخفية « صلاح لهم في أمر معادهم وآخرتهم » (٣) . فظواهر الشرائع « أجسام » ، وعلومها وتأويلاتها « أرواح » ، وأنه لا قوام للأرواح إلا بالأجسام ولا قوام للأجسام إلا بالأرواح (٤) . ويؤكد الاخوان فكرة ارتباط الظاهر بالباطن في موضع آخر بقولهم « ومن أقبل على ظاهر الشريعة دون باطنها كان ذا جسم غير روح ، ناقص الآلة ... ومن كان مقبلا على العلوم الحقيقية والآراء العقلية وهو متغافل عن إقامة الظواهر الشرعية والسنن التكليفية ، فهو ذو روح تعرت من جسدها وفارقت كسوتها الساترة لصورتها فيوشك أن تنكشف سوءته وتنتهك في العالم عورته اذا خرج بصورته المجردة في غير أوانها ،

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٥٩ . وقد حاول البعض أن ينسبوا إلى اخوان الصفاء محاولتهم هدم الشريعة ، وزعموا أن الاخوان قالوا بأن من وصل إلى باطن الدين وتمسك به فهو ليس في حاجة إلى الظاهر من صلاة وصوم وما إلى ذلك (حنا الفاخوري و خليل الجبر ، تاريخ الفلسفة العربية ، مرجع سابق ص ٢٤٩) ولكن نلاحظ لنا أن النصوص التي استندوا إليها في هذا الصدد لا تؤيد وجهة نظرهم . ومن ثم فأننا نسير إلى اقتباس رأي البعض في الحركة الاسماعيلية ، وتطبيقه على اخوان الصفاء باعتبارهم المدرسة الفلسفية لفرقة الاسماعيلية ، فنقول أن غايتهم الأساسية لم تكن إبطال الشرائع ، بل كانت غايتهم سياسية اجتماعية ، وأن استخدام التأويل كان آخر وسيلة لاستخدام الكتب المقدسة لجميع الأديان لتحقيق غرضهم في جمع مختلف الطوائف تحت لوائهم لتحقيق غايتهم المنشودة في بناء مجتمع فاضل بالصورة التي يتخيلونها بدلا من دولة الشر القائمة (د . عبد العزيز الدوري ، دراسات في المصور العباسية المتأخرة ، مرجع سابق ، ص ١٣٥ - ١٣٦) . ولذا فقد أشرنا من قبل إلى أن الاخوان جمعوا في مدينتهم انفاضلة بين أهل الديانات جميعها وبين الحكماء والفلاسفة (انظر العلاقة بين الدين والفلسفة في نظر الاخوان من هذا الفصل) .

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٤٠٤ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٣٨ .

(٤) الرسائل انبامية ، الجزء الأول ، ص ٢٨٢ - الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني

ص ٢٥٩ .

ونطق بالحكمة في غير زمانها ٠٠٠ واعلم يا أخى أن المفسوب عاينهم هم الذين انقطعوا عن ظاهر النواميس الالهية والفرائض الشرعية التي أمرهم الأنبياء عليهم السلام بإقامتها على حقها ٠٠٠ (١) • ولينست الشرائع وحدها هي التي يكمل ظاهرها باطنها ، بل يرى الاخوان « أن الصنائع كلها ، ظواهرها موضوعة لصالح الأجسام ، وبواطنها لصالح الأرواح » (٢) •

اهمية فلسفة التأويل عند اخوان الصفاء ودلالاتها السياسية :

يتضح من قول الاخوان عن علاقة كل من الدين بالفلسفة والظاهر بالباطن أن هناك تقابلا بين الدين والظاهر من جانب ، وبين الفلسفة والباطن من جانب آخر • كما يتضح أيضا أن كلا من الظاهر والباطن أو الدين والفلسفة يكمل كل منهما الآخر • وأنه لكي لا يكون هناك تناقض بين الظاهر والباطن أو بين الدين والفلسفة ، فلا بد في نظر الاخوان من استخدام أسلوب التأويل للوصول من الظاهر الى الباطن أو من الدين أو الشريعة الى الفلسفة ، أو من الواقع الخارجى الى الواقع الداخلى •

وتبدو أهمية فلسفة التأويل بالنسبة للفكر السياسى عند اخوان الصفاء في عدة نقاط لعل أهمها :

١ - التبشير بالمهدى المنتظر :

استخدم الاخوان أسلوب التأويل لتأكيد حق امامهم من آل البيت ومهديهم المنتظر في الخلافة ، والتبشير بظهوره لاقامة مدينة اخوان الصفاء الفاضلة ونشر العدل في الأرض بعدما ملئت جورا • والأمثلة على تاويلات الاخوان لآيات القرآن لتحقيق هذا الهدف كثيرة ، نجتزئ منها بعض الأمثلة :-

(١) تأويل قوله تعالى « في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون » (٣) ، بأن « ألف سنة » هي مدة قيام السادس ، أو سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ويستشهدون بقول النبي عليه الصلاة والسلام « عمر الدنيا سبعة آلاف سنة بعثت في آخرها ألفا » (٤) •

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ٦٣٩ - ٦٤١ •

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٩٥ •

(٣) قرآن كريم ، سورة السجدة ، من الآية رقم ٥ •

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢١٧ • ومن المعروف أن السابع هو

المهدى المنتظر عند الاخوان (نفس المرجع ، ص ٢٢١ - ٢٢٢) وسوف نعالج موضوع

المهدى المنتظر أو السابع في المبحث الخامس من هذا الفصل •

(ب) تأويل قوله تعالى « وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد » (١) ،
بأن السائق هو عمل النفس ، والشهيد رئيس زمانها أو إمام
زمانها الذي أمرت النفس بطاعته (٢) .

(ج) تأويل قوله تعالى « ويوم يعرض الظالم على يديه يقول يا ليتني
اتخذت مع الرسول سبيلا ، ياويلتي ليتني لم آتخذ فلانا خليلا » (٣)
بأن « الظالم » هو كل من جلس في غير مجلسه ، وآخذ غير حقه ،
ولم يتخذ مع الرسول سبيلا مما أمر به ، وخالف وصيته من بعده ،
أي وصيته بأن خليفته ووصيه على أبي طالب (٤) .

(د) تأويل قوله تعالى « يألئها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك
راضية مرضية (٥) » ، هي النفس المنبعثة من عند باريها - أي النبي
أو الامام الذي تجتمع فيه خصال النفس الكلية - الى النفوس الجزئية
لتهدئها وتبهيها من نومة الشغلة ورقدة الجهالة فيومئذ ترجع الى
ربها راضية مرضية وتدخل الجنة هي ومن معها من عباد الله عز
وجل (٦) .

(هـ) تأويل قوله تعالى على لسان عيسى عليه الصلاة والسلام « سبحانك
ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق ، ان كنت قلته فقد علمته تعلم ما
في نفسي ولا أعلم ما في نفسك انك أنت علام الغيوب » (٧) ، بأن
المسيح يقصد بقوله « لا أعلم ما في نفسك » ، أنه لا يعلم ما في
نفس الله التي يؤيد بها السابغ اذا أقامه وبعثه ، وأن ادعاه بأنه
اله وأن شريعته أجل الشرائع وأن منزلته هي منزلة السابغ ، فانه
- أي المسيح - يقرر بأنه لا يستحق ذلك وليس له بحق (٨) ،
ويطلب من الله عدم مؤاخذته بما كذبوا به عليه (٩) .

(١) قرآن كريم ، سورة ق ، الآية رقم ٢١ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢١٨ .

(٣) قرآن كريم ، سورة الفرقان ، الآيتين ٢٧ ، ٢٨ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢١٨ - ٢١٩ .

(٥) قرآن كريم ، سورة الفجر ، الآيتين رقم ٢٧ ، ٢٨ .

(٦) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٢٠ .

(٧) قرآن كريم ، سورة المائدة ، آية رقم ١١٦ .

(٨) علق البعض على هامش نسخة طهران من الرسالة الجامعة في شأن هذا التأويل
بقوله « انظر الى هذا الباطني الخبيث كيف ادعى في المهدي رضى الله عنه ما ادعاه النصارى
في المسيح عليه السلام بعد اظهار عوار تلك الدعوى الباطلة حيث صدرت عن النصارى ،
نموذ بالله من ضلالة ظلماء وهلكة عمياء » .

(٩) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .

(و) ويقول الاخوان أنه حينما يحين وقت قيام السابع بالأمر الجديد ، فانه يومئذ « لا ينفع نفس ايمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في ايمانها خيرا » (١) ويرون أن الحير هو المعرفة بالسابع قبل قيامه (٢) .

(ز) تاويل قوله تعالى « لا تنفذون الا بسلطان » (٣) ، بأن السلطان هو ما وعد به سبحانه من عود الحق الى أهله والزمان الى أوله (٤) .

٢ - القول بأن الأئمة فقط هم أصحاب التأويل :

يقر الاخوان أن التأويل يؤدي الى معنى آخر غير ما يدل عليه ظاهر اللفظ ، ومن ثم فإن التأويل لا يستطيع أن يقوم به الا أشخاص معينون . وفي هذا المعنى يقول الاخوان على لسان زعيم الحيوانات « ان للكتب النبوية تاويلات وتفسيرات غير ما يدل عليها ظاهر ألفاظها ، يعرفها العلماء الراسخون في العلم . فليسأل الملك أهل الذكر ... » (٥) .

ولكن من هم العلماء الراسخون في العلم الذين هم أصحاب التأويل أو الذين لهم حق التأويل في نظر اخوان الصفاء ؟

يجيب الاخوان على هذا التساؤل بقولهم « ... ومحكمات معاني التأويل مما تلقته الأنبياء والمرسلون من الملائكة الحفظة المقربين ، وقلته الأئمة المهديون والخلفاء الراشدون الى المؤمنين العارفين المستبصرين بنور البقين . فبعد منها ما خطه القلم العظيم في اللوح الكريم ، وقراه من أئمة الله تأويلاته وعلمه محكم آياته من الملائكة العالين الذين هم حملة العرش المقربون المسيحون ، وأمرهم بالقبائل الى من دونهم من

(١) قرآن كريم ، سورة الأنعام ، الآية ١٥٨ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٣٢ - ٢٣٣ .

(٣) قرآن كريم ، سورة الرحمن ، من الآية رقم ٣٣ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤٣٤ - ٤٣٥ . ولد أنكر البهس أن

الاخوان استخدموا أسلوب التأويل المجازي (أنظر : د . محمد البهي ، الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، مرجع سابق ، ص ٣٠٤) ولكن هذه التأويلات تثبت أن الاخوان استخدموا طريقة التاويل المجازي ، وانهم كانوا رواد هذا الأسلوب في الفكر الاسلامي .

(٥) الرسائل ، انجزه الثاني ، ص ٢١٠ . ويقول البغدادي أن الاسماعيلية أو

الباطنية تناولوا آيات القرآن وسنن النبي عليه السلام ، على موافقة أساسهم ، (أنظر : - البغدادي ، الفرق بين الفرق ، مرجع سابق ، ص ٢٧٧ وما بعدها) وأن قولهم بالعلم الباطني الذي يؤخذ عن الأئمة الذين يعرفون علل الأشياء وخواصها وحكم الشرائع وهجائب خلق الحيوان ، كلها أمور ذكرها الأخبار والفلاسفة الاقدمون مثل أرسطو ، ومستوحاة مما ذكره حكماء العرب الاقدمين (المرجع السابق ، ص ٢٩٤ - ٢٩٩) وأنظر أيضا W. Montgomery watt, Islam and The Integration of Society, Op.Cit. pp. 70-71.

الملائكة الذين هم بهم لاحقون ، حتى وصل الى من اصطفاه الله من عالمه السفلي وخلقته البشرى ، فكان أولهم الذى هو بدء الخلق الجسمية والفطرة الادمية آدم الأول ٠٠٠٠ (١) . ومن ثم فاصحاب التأويل بعد الأنبياء والرسول - الذين أولهم آدم وآخرهم محمد صلى الله وسلم - هم الأئمة المهديون وخلفاء الأنبياء ويؤكد هذا ما ذكره الاخوان فى موضع آخر بقوله لهم «وأما أصحاب التأويل فهم خلفاء الأنبياء صلوات الله عليهم (٢)» .

وقد لاحظ كتاب الفرق هذه الفكرة . فما هو الدليلى يقول بأن الاسماعيلية أو الباطنية يرون أن المعنى الباطنى لا يعرفه الا قليل من الخواص ، وأن النفر القليل يستقى معلوماته عن الباطن من مصدر مقدس واحد « يرجع اليه فى جميع العلوم ولا يلتفت الى العقل أصلا » وذلك هو الامام الذى يساوى النبى فى العصمة والاطلاع على حقيقة كل شىء (٣) .

وفى صدد هذه الفكرة أيضا ، يقول جولد تسيهر « ومن تعاليم الشيعة أن الأقوال والروايات التى ترجع الى رواية أكيدة عن الأئمة ، هى أقوى فى الاثبات والتيقن من الادراك المباشر للخواص ، وذلك لعصمة من روى عنهم ٠٠٠ ولدى هؤلاء الأئمة - فيما عدا العلم الدينى الميسور لكافة المسلمين - علم باطنى يتوارثه الواحد بعد الآخر وروايات رمزية متوارثة فى أسرة النبى من جيل الى جيل ، وهى تشمل حقائق الدين وكافة حوادث العلم ٠٠٠٠ وقد نشأ عندهم - أى الشيعة - كذلك تفسير للقرآن فى باب تناقله عن الأئمة ، وعالجوا فيه أرقى الموضوعات وأدناها بطريقة تتلهم مع نظرية الامامة والعقائد الشيعية الأخرى » (٤) .

أثر مذهب الاخوان فى التأويل فى كتب الدعوة الفاطمية والاسماعيلية :

إن فلسفة التأويل لاستخلاص الباطن من الظاهر هى النظرية التى عرفت عند الفاطميين بنظرية « المثل والمثول » (٥) . وقد سار الفاطميون فى هذا الصدد الى النهج الذى خطه وانتجه اخوان الصفاء ، حتى صارت نظرية المثل والمثول قوام عقيدة الفاطميين فى التأويل وفى جميع مناسك

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ٤ - ٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٢٣ .

(٣) الديلى ، بيان مذهب الباطنية ، مرجع سابق ، ص ١٧ .

(٤) جولد تسيهر ، العقيدة والشريعة فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢١١ - ٢١٢ .

(٥) سنن جلد عند التعرض للمفهوم المدينة الفاضلة . عند الاخوان الى أثر فكرة المثل

الافلاطونية على فلسفة الاسلام .

الدين بل لقد كانت مجالس الحكمة نفسها مبنية على المقابلة بين الدين
والفلسفة أو بين النقل والعقل ، وألعمل على استخلاص الأمثلة من الدين
على الخلق وبالعكس (١) .

ومن يطلع على كتابات دعاة الاسماعيلية ودعاة الفاطميين فيما يتعلق
بالتأويل (٢) لا يسعه أن ينكر أثر فلسفة اخوان الصفاء على هؤلاء
الدعاة . والأمثلة على ذلك تربو على الحصر ، ولكن نكتفي هنا بإيراد بعض
الأمثلة .

فالمؤيد في الدين داعي دعاة الدولة الفاطمية لا يختلف عن اخوان
الصفاء في تأويله لمعنى قوله تعالى « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في
العلم » (٣) ، بأن النبي هو أول الراسخين في العلم وأفضلهم ، وعنه أخذ
من أخذ من الراسخين في العلم . ومن ثم فإن النبي يعلم تأويل القرآن .
ويعلم تأويله أيضا من قام مقام النبي في كل عصر - وتأويل المؤيد هذا ،
لا يخرج عما ذكره الاخوان عن الراسخين في العلم وأصحاب التأويل
الذين هم الأنبياء وخلفاؤهم (٤) .

وكذلك قول المؤيد بأن آيات القرآن في حاجة الى من يخرج كنوز
معانيها لأن القرآن معاني سوى ما تتداوله ألسن العامة مما يستنبطونه
بحولهم وقوتهم (٥) ، لا يخرج عما قال به الاخوان من أن للكتب النبوية
تأويلات غير ما يدل عليها ظاهر ألفاظها .

وقول المؤيد أيضا بأن من اعتقد أن للباطن قواما دون الظاهر ،
وللعلم قبولا من دون العمل ، كان كمن أوجب للروح قواما من دون
الجسد (٦) ، لا يخرج عما قاله الاخوان من أن من أقبل على ظاهر الشريعة
دون باطنها « كان ذا جسم بغير روح » ، ومن أقبل على العلوم الحقيقية
- أي الفلسفة - دون إقامة الظواهر الشرعية « فهو روح تعرت من

(١) المؤيد في الدين داعي الدعاة ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ،

ص ٨٣ .

(٢) لقد تماهى بعض الاسماعيلية في فكرة التأويل ، لدرجة أنهم وضعوا تأويلا
للتأويل وهو ما سمح لديهم « تأويل التأويل » . ففي كل مرحلة از درجة أعلى في مراتب
الدعوة ، يصبح المعنى الباطني والزمّي المتعلق بالمرتبة السابقة أساسا للقيام بتأويلات
أخرى (جولدسيهر ، العقيدة والشرعية في الإسلام ، مرجع سابق ص ٢٤٣) .

(٣) قرآن كريم ، سورة آل عمران ، الآية رقم ٧ .

(٤) المؤيد في الدين داعي الدعاة ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الثاني

ص ٥١ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٥٢ - المؤيد في الدين ، مسيرة المؤيد في الدين داعي

الدعاة ، مرجع سابق ، ص ٢٣ .

(٦) المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٣٥ .

جسدها « (١) ، ولا يخرج عن قولهم أيضا بأن ظواهر أمور الشرائع
« أجسام » ، وبواطنها « أرواح » ، وأنه لا قوام للأرواح إلا بالأجسام
وبالعكس « ٢ » .

وتأويل كل من المؤيد في الدين والقاضي النعمان لقصة خطيئة
آدم ، وتأويل قوله تعالى « ولا تقربا هذه الشجرة » (٣) ، لا يختلف عن
تأويل إخوان الصفاء للقصة . اذ يرى الاخوان أن هذه الشجرة ليست
كاشجار الدنيا كما تصور البعض ، بل هي الوصول الى رتبة الملائكة
العالين الذين لم يؤمروا بالسجود لآدم ، ولهم المقامات العالية والدرجات
السامية عند الله ، ومن ثم تطلع آدم الى الوصول الى هذه المرتبة « فأبدى
شيئا مما نهى عنه لغير أهله ، واطلع عليه غير مستحقه ، ووضع منه
شيئا في غير موضعه ، فكان بمنزلة الأكل الذي نهى عنه » ، فلما وقع آدم
وحواء في الخطيئة ، أخرج من الجنة ، وطالب به « وتوسل اليه بالقائم في
ذلك الوقت الذي تظهر فيه الحقائق ، وبأصحاب المقامات العالية في ذلك
الزمان » ، وذكر - أي آدم - أنه لم يعتمد ذلك « وانما اشتاق الى تلك
المنزلة الحليمة والدرجة الرفيعة بغير انكارها ولا استكبار عن الاقرار
بفضل صاحبها » فعند ذلك تاب الله عليه . (٤)

أما المؤيد فقد أول الشجرة المذكورة بأنها رمز لحد من الحدود
العلوية لا قبل لآدم بتناوله أو الوصول اليه ، وأن الشجرة الطيبة في وجه
آخر مثل على رتبة قائم القيامة - التي هي غاية الرتب للحدود الجسمانية .
الذي هو مستوف للأدوار ، والمكنى عنه بأنه « شجرة الخلد وملك لا يبلى » ،
وأن تطلع آدم للوصول الى هذه المرتبة كان سبب زلته التي تدأرك نفسه
منها بالتوبة والاستغفار نظرا لأنه وحواء منيا نفوسهما مكانا لا ينالانه
وشأوا لا يلحقانه ، فكانا واضعين الشيء في غير موضعه (٥) .

وقد ذكر القاضي النعمان في كتابه « أساس التأويل » تأويلا لهذه
القصة يتفق تمام الاتفاق مع ما ذهب اليه المؤيد فيما بعد (٦) .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٣٩ - ٦٤١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٨٢ - الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٥١ .

(٣) قرآن كريم ، سورة البقرة ، الآية رقم ٣٥ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١١١ - ١١٨ ، ١٤٥ - ١٥٠ .

(٥) المؤيد في الدين ، للمجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٢٢
المجالس المؤيدية ، الجزء الثاني ص ٢٠٥ .

(٦) المؤيد في الدين ، ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة ، مرجع سابق ،
ص ١٣٩ .

وهكذا نلاحظ أثر رسائل أخوان الصفاء وفلسفتهم على هذين الداعيين وغيرهما من دعاة الحركة الاسماعيلية والدولة الفاطمية - خصوصا فيما يتعلق بمسألة الامامة التي تمثل نقطة التقاء معتقدات الاسماعيلية مع الأصول الشيعية - الذين أولعوا بالتأويل الباطني وبتطبيق نظرية المثل والمثول . كجعفر بن منصور بن حوشب داعي اليمن (أواخر القرن الثالث الهجري) (١) ، وحמיד الدين بن عبد الله الكرمانى (أواخر القرن الرابع الهجري داعي الدعاة في عهد الحاكم بأمر الله (٢) . كما أن آراء الداعي البمنى أبو يعقوب السجستاني (أواخر القرن الثالث الهجري) في الموجودات الجسمانية والموجودات الروحانية والابداع والتأويل ، لاتخرج عما ذهب اليه اخوان الصفاء (٣) . هذا بالاضافة الى تأثير هذه الفكرة أو الفلسفة - بدرجات متفاوتة - على معظم الفلاسفة والمفكرين الذين ظهروا بعد اخوان الصفاء ، مثل الفارابى وأبى العلاء المعرى وابن الرومي وابن سينا والغزالي وابن رشد ومحيى الدين بن عربى والسهروزدى المقتول وغيرهم ، حيث تركت فلسفة الاخوان بصماتها على فلسفة كل من هؤلاء (٤) .

(١) يذكر جعفر بن منصور بن حوشب أحد دعاة الانسماعيلية باليمن في كتابه « الفترات والقرائن » أن « من عمل بالباطن والظاهر فهو منا . ومن عمل بالظاهر دون الباطن فالكلب خير منه وليس هو منا . وما فاز عند الله الا من عمل بالحالتين جميعا ظاهرا وباطنا » واستشهد في ذلك بقول اخوان الصفاء بأن لكل شيء من الموجودات ظاهرا وباطنا . (د . محمد كامل حسين ، ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة ، مرجع سابق ، ص ١٠٥ - ١٠٦ نقل عن الفترات والقرائن ، الجزء الأول ، ص ٦٧ ، ٢٢٥) وقد عاش جعفر بن منصور بن حوشب في أواخر القرن الثالث الهجري (انظر : نشوان الحميرى ، الحزور العين ، مرجع سابق ، ص ١٩٦ - ١٩٩) وليس في أواخر القرن الرابع الهجري كما رأى الدكتور مجيد كامل حسين (ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة ، مرجع سابق ، ص ٦) .

(٢) يمكن الرجوع لآراء الداعي الكرمانى في كتابه : راحة القل ، مرجع سابق . (٣) انظر : أبو يعقوب السجستاني ، الينايتيخ ، مرجع سابق ، ص ٥٥ ، ٥٧ . (٤) ٦٤ ، ٧٥ ، ٧٦ على وجه الخصوص .

(٤) وصف البمنى أثر فلسفة أخوان الصفاء على فلسفة محيى الدين بن عربى بقوله « ان في الامكان أن تكتشف في كتب ابن عربى تأثيرات المؤلفات الهرمسية الانسانية القديمة كمجموعة جابر بن حيان ورسائل اخوان الصفاء بلزعتها الفيثاغورية الجديدة ، وكتابات أخرى منسوبة الى الاسماعيلية » ، كما ذكر أيضا أن المبادئ الباطنية القائمة على الرمز اتمدد للاحروف والكلمات والتي تبدو في فلسفة السهروردى ، تتفق تماما مع فلسفة الاخوان (سيد حسين نصر ، ثلاثة حكماء مسلمون ، مرجع سابق ، ص ١٠٤-١٠٦ ، ١٣٢ - ١٣٣) .

المبحث الرابع

الإنسان المطلق في فلسفة الإخوان

تعتبر فلسفة الإنسان المطلق عماد فلسفة اخوان الصفا السنيانية وهي إحدى العقائد الباطنية الأساسية في الاسلام . وقد سيطرت عقيدة الإنسان المطلق أو الإنسان الكامل هذه على النظر الصوفي ، حتى دُعيت بالأسطورة المختارة للتصوف (١) . والإنسان الكامل ، وهو الكلمة أيضا ، عبارة عن مجموع تجليات الأسماء الالهية . انه العالم في وحدته كما تراه الذات الالهية . وهو أيضا النموذج الأصلي للعالم والإنسان الذي يحتوي الإنسان أو العالم الصغير من خلاله جميع الامكانيات الموجودة في العالم . والإنسان الكامل هو النموذج لكل من العالمين الصغير (الإنسان) والكبير (العالم) وهو أيضا العقل الأول الذي يحتوي على كل المثل الأفلاطونية في باطنه على غرار الكلمة في عقائد فيلون التي هي « المولود الأول للـ » الذي اجتمعت فيه المثل العليا جميعا (٢) .

(١) حول عقيدة الإنسان الكامل عند الصوفية يمكن الرجوع الى :

- R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Op. Cit., pp. 34-39, 72-73.
- R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921, pp. 92-150.
- G. Field, *Mystics and Saints of Islam*, London 1910, pp. 173-185.

— الجرجاني ، التعريفات ، مطبعة الحلبي ، القاهرة ١٩٣٨ ، مادة « الإنسان الكامل » .
— صفي الدين بن عربي ، الاصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية مطبوع
مج: التعريفات للجرجاني ، مطبعة الحلبي ، القاهرة ١٩٣٨ ، ص ٢٢٨ وما بعدها .
عبد الرحمن بدوي ، الانسانية والوجودية في الفكر العربي ، مرجع سابق
ص ٦٧ - ٨٢ .

(٢) سيد حسين نصر ، ثلاثة حكماء مسلمون ، مرجع سابق ، ص ١٤٤ .

ومن المرجح أن اخوان الصفاء كانوا هم أول من أرسى مبادئ هذه العقيدة في الفكر الاسلامي على أسس فلسفية كما توضحه رسائلهم (١) .
وقد خصص الاخوان في رسائلهم ثلاثة فصول لبحث هذه العقيدة وهي
« الانسان الكلي » ، « في معرفة الانسان الكلي الكامل » ، « في معرفة الانسان الفاضل » ، علاوة على الاشارات المتعددة في الرسائل الى
« الانسان المطلق الكلي » أو « الروح القدسية الخالصة » (٢) .

وترتكز فلسفة الانسان المطلق عند الاخوان على نظرتهم للكون والوجود ، تلك النظرة التي كانت نظرية أو فلسفة الفيض احدى دعائمها الأساسية . كما تركز أيضا على نظام المراتب وفكرة اتصال الكائنات في مراحل ترقيقها من الأدون الى الأشرف . كما تركز من جانب ثالث على نظرية المثل الأفلاطونية وفكرة ثنائية الكون . وقد سبق لنا مناقشة بعض هذه النظريات والأفكار (٣) .

ولعل منطلق فلسفة الانسان المطلق عند الاخوان ، يبدأ من نظرتهم للكون وصدور الموجودات - من الجواهر الأولى الى الأمهات السهليات والطبائع الجسمانية (٤) - عن طريق الفيض من الباري جل ثناؤه .
فالعالم كله كما يرى الاخوان « جسم واحد متهيئ لقبول الفيض من باريه سبحانه » ، وأن كلمة الله تعالى متصلة به ، تمده بالافاضة ليتم ويبقى في الوجود . وأن أول قبضها اتحادها بالمبدع الأول وهو العقل الفعال ، ثم بواسطته الى النفس الكلية وهي العقل المنفعل ، ثم بوساطة النفس الكلية الى الهيولى الأولى ، ثم بوساطة الهيولى الأولى الى الجسم المطلق ، ثم تثبت في العالم بأسره » (٥) .

(١) ظهر بعض الغلاة في العصور الاسلامية الاولى لادوا بفكرة تجسد الألوهية في على والأئمة ، كالشيعة والبيانية والمغوية ، على اعتبار أن عليا والأئمة هم صور وأشكال يعشقل فيها الجواهر الالهية ذاته ، ولكن هذه الأفكار لم تلم على نظرات فلسفية عميقة . وتوجد أحاديث لعل والأئمة تستنكر هذه المبالغات (أنظر : الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ١٥٢ - ١٥٣ ، ١٧٤ ، ١٧٦ ، ١٧٨) .
(٢) أنظر : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٠٦ - الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦١٠ - ٦١٣ ، ٧٠٦ .

(٣) سنعرض لفكرة المثل الأفلاطونية وعلاقتها بفكرة ثنائية الكون في المبحث المخصص للمفهوم المدينة الفاضلة عند اخوان الصفاء .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٠٤ .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٣٥ - ٦٣٦ . ويلاحظ ان وصف الاخوان للكون على هذا النحو ، هو نفس ما عبر عنه محيي الدين بن عربي فيما بعد بما أطلق عليه « شجرة الكون » وأن جميع مراتب الوجود الكوني ما هي الا فروع عديدة لهذه الشجرة التي جذورها في السماء في الذات الالهية ، وتنتشر أغصانها أو فروعها في مختلف أنحاء الكون (سيد حسين نصر ، ثلاثة حكماء مسلمون ، مرجع سابق ص ١٤٤) .

فالإنسان الكلي أو الإنسان الفاضل عند الاخوان يشمل عالم الأفلاك وسكان أطباق السموات من لدن الفلك المحيط الى منتهى فلك القمر ، وهو عالم « روحاني شريف نوراني قائم بذاته مستكمل لآلاته » ، وهو النموذج للعالم الجسماني الذي هو مثال له (١) .

النفس الكلية هي المدبرة للكون :

يرى الاخوان أن النفس الكلية هي التي تدبر الفلك المحيط بتأييد من العقل الكلي الفعال (٢) ، فهي ملك من الملائكة المقربين وكله الله تعالى بإدارة الأفلاك وحركات الكواكب ، وما تحت فلك القمر من سائر الأركان ومولداتها من المعادن والنبات والحيوان أجمع (٣) . ومن ثم فالتفسيخ الكلية هي نفس العالم بأسره (٤) ، ولهذه النفس قوتان (٥)

١ - القوة الفعالة : وبها تتمم الأجسام وتكملها بما تنقشه فيها من الصور (٦) والأشكال والهيئات والزينة والجمال .

٢ - القوة العلامة : وبها تكمل النفس الكلية ذاتها بما يظهر من فضائلها من حد القوة الى حد الفعل من العلوم الحقيقية والأخلاق الجميلة والآراء الصحيحة والأعمال الصالحة والصنائع المحكمة والمهن المتقنة ، بحسب قبول شخص تأثيراتها بصفاء جوهره ولطافة جرمه .

النفس الكلية في عالم الأرواح تقابلها النفس الناطقة في عالم الأجسام :

والنفس الكلية في عالم الجواهر الروحانية في نظر الاخوان تقابلها في عالم الأجسام أو عالم الكون والفساد ، النفس الناطقة الانسانية ، وهذه النفس تتمتع في عالمها بكافة خصائص وصفات ووظائف النفس الكلية . وتستند هذه الفكرة في رأى الاخوان على قوله تعالى للملائكة « اني جاعل في الأرض خليفة » (٧) . وما كان هذا الخليفة سوى الصورة البشرية المتمثلة في آدم الذي علمه الله الأسماء كلها ، وأمره أن يعلم

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦١٣ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٣٢ ، ٢٥٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٢٨ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢١٣ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٨٩ .

(٦) حيث يرى الاخوان أن النفس الكلية هي مسودة تحتوى على جميع الصور

(المرجع السابق ، ص ٢٤٠) .

(٧) قرآن كريم ، سورة البقرة ، الآية رقم ٣٠ .

الملائكة الذين أمرهم بالسجود له (١) . وهكذا كان آدم « بدء الخليقة
الجسمانية وأول الفطرة الآدمية ، مثالا للمبدع النوراني والمخترع
الروحاني » (٢) أى مثالا لعقل الكلى الفعال، ومن ثم كانت النفس الناطقة
الانسانية التي قرنت بجسد آدم الترايى ، وسجدت لها الملائكة ، هي
رئيس هؤلاء الملائكة الموكلين ببني آدم (٣) .

آدم هو أول تجسد للانسان المطلق الكلى :

يرى الاخوان أن آدم باعتباره أول خليفة استخلفه الله تعالى فى
أرضه فى دور الستر ، ما هو الا صورة الانسانية أو الانسان المطلق
الكلى (٤) . وتلك الصورة باقية منذ خلق الله تعالى آدم « أبا البشر الى
يوم القيامة » وان كانت الأشخاص فى الذهاب والمجيء « (٥) » وهذه
الصورة الانسانية ، أو خليفة الله فى أرضه ، باقية فى كافة ذرية آدم
يصفتها الكلية لا الجزئية وذلك لسببين :

١ - أن صورة آدم تحمل صورة كل من أتى من ولده ومن جاء بعده من
نسله (٦) .

٢ - أن الانسان المطلق الكلى ، أو البشرية بأكملها ، هو المطبوع على
قبول جميع الأخلاق وإظهار جميع الصنائع والأعمال ، لا الانسان
الجزئى .

وعنى هذا الصدد يقول الاخوان « وأعلم بأن كل الناس أشخاص
لهذا الانسان المطلق ، وهو الذى أشرنا اليه أنه خليفة الله فى أرضه منذ
يوم خلق آدم أبو البشر الى يوم القيامة الكبرى . وهو النفس الكلية
الانسانية الموجودة فى كل أشخاص الناس كما ذكر جل ثناؤه « ما خلقكم
ولا بعثكم الا كنفس واحدة » (٧) وهو - أى الانسان المطلق - موجود

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥ - ٦ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٤٣ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧٦ - ٣٧٨ - الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ،

ص ١٢٦ وما بعدها .

(٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٧٥ .

(٦) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٤٣ .

(٧) قرآن كريم ، سورة لقمان ، الآية رقم ٢٨ . وتأتى النفس مرادا بها معنى
معنى ، مثل خلق البشر من نفس واحدة ، أى من آدم عليه الصلاة والسلام (انظر :
معجم الفاظ القرآن الكريم ، مرجع سابق ، المجلد الثانى ، مادة نفس ، ص ٧٤٢) .

في كل وقت وزمان ، ومع كل شخص من أشخاص البشر ، تظهر منه أفعاله وعلمه وأخلاقه وصناعاته ، ولكن من الأشخاص من هو أشد نهيؤا لقبول علم من العلوم أو صناعة من الصنائع ، أو خلق من الإخلاق ، أو عمل من الأعمال ، والاطهار بحسب ذلك يكون « (١) » .

ويشرح الاخوان فلسفتهم الخاصة بخلافة آدم أبي البشر ، وأن هذه الخلافة تكون لكافة ذريته من بعده مجتمعة ، يقولهم في موضع آخر « ٠٠٠ » الحاصل والمناقب كلها لا يمكن أن تجتمع في شخص واحد ، فمن أجل هذا فرقت في جميع أشخاص الانسان كلها مع كثرتها ، ولا نخرج من صورة الانسان البتة التي هي إحدى الصور التي تحت فلك القمر ، وهي صورة الصور (٢) ٠٠٠ ثم اعلم أن هذه الصورة هي خليفة الله في أرضه متحركة فيها ، مع كثرتها ، على حيواناتها ونباتاتها ومعادنها ، حكم الأبواب على خولها . اذ سجدوا لها بجملتها . وهي صورة واحدة ، وإن كانت أشخاصا كثيرة ، فإن حكم جميع الأشخاص في هذه الصورة لحكم جميع أعضائها بدن الانسان الواحد لصورة نفسه ، وهي المتحركة في جميع البدن على عضو عضو ومفصل مفصل وحاسة حاسة من يوم الولادة الى يوم الفراق ٠٠٠ فهكذا حكم هذه الصورة في جميع أشخاص البشر الأولين والآخرين من يوم خلق الله تعالى السموات والأرض . وادم أبو البشر الترابي (الذي يعبر عن صورة الانسانية جميعا باعتباره الانسان المطلق) (٣) له الحكم والربوبية على جميع ما فيها الى يوم القيامة ، (٤) .

ويتضح مما تقدم أن الاخوان يرون أن صورة الانسانية أو الانسان المطلق الكلي أو آدم ، يتمتع بكل الصفات والقوى التي تتمتع بها النفس الكلية في عالم الجواهر الروحانية سواء القوى الفعالة أو القوى العلامية وأن هذه الصفات والقوى توزعت على كافة أفراد البشر من نسل آدم ، لكي تظل الصورة الانسانية (صورة البشرية بأكملها) هي خليفة الله في الأرض كما قدر لها .

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٠٦

(٢) وصف الاخوان للنفس الانسانية بأنها صورة الصور ، هو نفس الوصف الذي وصفوا به النفس الكلية من قبل .

(٣) حيث يرى اخوان الصفاء أن نفوس افراد الانسان تؤلف جوهرها يمكن أن يسمى الانسان المطلق أو نفس الانسانية ، تلك النفس التي هي فيض صادر عن النفس الكلية أو نفس العالم العالم (انظر : دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، مرجع سابق - ص ١٢١) .

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٢٦ - ٤٢٧ .

١٠ اجتماع خصال الانسان المطلق مرة أخرى في الأنبياء والأئمة :

والسؤال الذى يثور الآن ، والذى تمثل الإجابة عليه جوهر عقيدة . وفلسفة اخوان الصفاء والمحور الأساسى الذى تركز عليه نظرية الامامة . عند اخوان الصفاء وعند كافة الفرق التى سارت على نهج اخوان الصفاء ، هو : هل من الممكن أن تجتمع صفات ومناقب وقوى النفس الكلية مرة أخرى فى انسان جزئى واحد ، فيصبح هذا الانسان تجسيداً للنفس الكلية مرة أخرى ، فيظهر فى صورة الانسان المطلق مرة أخرى كما كان الامر بالنسبة لآدم أبو البشر ؟

يرى اخوان الصفاء أن « روح الله » أو « كلمته » أو « روح القدس الأمين » (١) التى تسرى فى جسم العالم كله ، بما فيه من كائنات روحانية ، وجسمانية ، تختص « من الأشخاص الانسانية الفاضلة بالأنبياء والمرسلين والعباد الصالحين » وأن الصورة الانسانية خليفة الله فى أرضه ، القائم بتدبير عالمه السفلى . وأن له فى كل زمان وكل قران شخصاً فاضلاً . يلقى اليه من أمره ما يكون به صلاح أهل ذلك الزمان ، ودلائهم عليه وعبادتهم له . وأنه هو المستخلف لذلك الشخص اما بكلامه واما بوجهه . من وراء حجاب ، احاطه بما بين يديه وما خلفه ، وأنه يكون وجهه ولسانه وترجمانه (٢) . ومن يتلوه من أهله ويخلفه من رؤساء شريعته ، اللاحق به أولهم يكون أقربهم منه فوجهه فى العالم العلوى البسيط الزوجانى ، العقل الأول وفى العالم الانسانى رأس زمان العالم وأفضل الناطقين فيه ، المخبر بالحكمة ، نبي أو صاحب شريعة ومن يتلوه شاهد منه على أهل شريعته وأصحاب دعوته ، ثم تكون الأمة كلها جسماً واحداً ، والنبي رأسه ، وخليفته فيهم قلبه (٣)

وهكذا نجد أن النفس الجزئية التى تكون خليفة الله فى أرضه أو عالمه السفلى بما فيه من معادن ونباتات وحيوانات « هى نفس صاحب شرع كل دور » (٤) . كما يرى الاخوان أيضاً أن أمر الدين لا يوجد الا فى صورة الناطق المتوسط بين الأمر والمأمورين والناطق الذى هو « الصورة الفاضلة الكاملة المؤدية للأمر » مثل النفس الكلية ، يتلقى الفيض ويتأييد

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٣٩٠ .

(٢) يتكرر نفس المعنى فى موضع آخر حيث يقول الاخوان « ان من قام فى العالم بإمر الله . . . فهو وجهه ولسانه ويده فى عالمه الأرضى وخلقه البشرى » (الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٢٨٣) .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٣٥ - ٣٨ ٦ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٠٤ .

من العقل الكلي عن البارئ جل اسمه بوجه روحاني ، ويوصله الى العالم بوجه جسماني (١) .

ولا تخلو الأرض في نظر الاخوان من وجود النفس الجزئية التي تتراءى فيها ما في الصورة الانسانية الكلية ومن ثم النفس الكلية الفلكية . وبمعنى آخر يرون أن الأرض لا تخلو من امام حي قائم في كل عصر وزمان . ويؤكد الاخوان ضرورة هذا الاستمرار بقولهم : « وان السالف يقوم مقامه من يخلفه ويحفظ صورته ويرث منزلته ويستحق مرتبته ، لثلا تنقطع آثاره وتنسى أخباره ويعدمه موضعه اللاتقي به ، ومكانه المعروف به ، ليكون كل مكان مملوءا مما يجانسه بالقوة الموجودة فيه وبه ، كالماء لا يخلو من سكانه اذا كان في مكانه ، والهواء لا يخلو من حيوانه ما دام في كيانه » (٢) .

وهكذا يستخلص من قول الاخوان « وأن له في كل زمان وقران شخصا فاضلا » (٣) ومن قولهم « ان السالف يقوم مقامه من يخلفه » ، أنهم يرون أن الأرض لا تخلو من امام حي في كل زمان ، وأن حجة الله على خلقه لا تنقطع ، وأن فيض روحه وكلمته لا يتوقف . كما يستخلص أيضا .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٢٧ . ويتضح من فكرة الاخوان حول الناطق المتوسط بين الأمرين والمأمورين أن الاخوان يرون ضرورة وجود الامام كوسيط بين البشر والملائكة ، لأن الامام يستطيع الاتصال بالملائكة بوجهه الروحاني ويستطيع الاتصال بالبشر بوجهه الجسماني ، وهي فكرة تؤكد تشبيح الاخوان .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ٤٠١ .

(٣) يلاحظ أن ضمير الغائب في هذه العبارة - طبقا لسياق الجملة - عائد على « خليفة الله في أرضه » القائم بتدبير عالله السلي ، ومعنى ذلك أن الانسان المطلق أو الصورة الانسانية هي التي تستخلف الأشخاص الفضلاء اما بالكلام أو من وراء حجاب ، ومعنى ذلك أن الرسل والأنبياء لا يتلقون الوحي من الله بل من الصورة الانسانية التي هي رئيس للملائكة الموكلين ببني آدم وذريته . ومعنى هذا كله أن الله لا يباشر العالم ولا يعرف الأمور الحزئية التي تتم فيه وهذا هو أحد الأمور الثلاثة التي كفر فيها الامام الغزالي الفلاسفة (انظر في ذلك : تهافت الفلاسفة - المنقذ من الضلال للامام الغزالي) .

ولكن اذا كان ضمير الغائب عائدا على « روح الله » أو « كلمته » التي تسرى في جميع الموجودات وهي الفكرة التي بدأ بها الاخوان الفصل الذي خصصوه للبحث في أن العالم كله من لدن الملك المحيط الى منتهى مركز الأرض جسم واحد وأن روحه كلمة الله عز وجل ، فإن المعنى في هذه الحالة يكون أن العقل الكلي المؤيد بكلمة الله أو روحه هو الذي يستخلف الأشخاص الانسانية الفاضلة في كل دور وقران . وعلى هذا الاساس يكون مفهوم الاخوان لله وتنزيهه عن الصفات قريبا من مفهوم المعتزلة . وعلى أية حال فإن الغرض الاساسي المطلوب استخلاصه من النص هو أن الاخوان يهدفون من وراء فكرتهم هذه الى التدليل على أن الأرض لا تخلو من امام حي في كل زمان .

آن الشخص الفاضل هو وجه الله في العالم السفلى ، كما أن العقل هو وجه الله في العالم العلوى (١) ، ومن ثم يتمتع الشخص الفاضل هذا - نبيا كان أو عبدا صالحا - بكل الصفات والقوى والمقامات التى نفيض على العقل الكلى من الله سبحانه وتعالى .

الصفات الواجب توافرها لقبول الوحي :

وإذا كانت نفوس الحكماء - كما يرى الاخوان - نجتهد فى افعالها تشبها بالنفس الكلية الفلكية ، وتتمنى اللحق بها والوصول الى بروجتها لكى تتلقى التأييد من العقل الكلى كما تتلقاه النفس الكلية الفلكية ، الا أن من يصل من هؤلاء الحكماء الى هذه المرتبة لابد أن يكون ذا صفات خاصة لكى يمكنه تلقي الفوائد العقلية والعلوم الالهية والمعارف الربانية « حتى يرتقى الى درجة الملائكة ويصير ملكا بالفعل بعد أن كان ملكا بالقوة » . . . وإذا ارتفع الى المرتبة الملكية استحق اسم الانسانية وصورة الملكية ، وأن يكون خليفة الله فى أرضه ومدبر عالمه . . . (٢) .

ويحدد الاخوان هذه السمات الخاصة فيما يلى (٣) :

- ١ - أن تكون نفسه أصفى جوهر! وأذكى فهما .
- ٢ - أن تكون أخلاقه وسجاياه أقرب وأشبه بأخلاق الكرام .
- ٣ - أن يكون أشد تحقيقا لاعتقاد الأنبياء ومذهب الحكماء .
- ٤ - أن تكون أعماله وسيرته أشد تشبها بأفعال الملائكة وسيرتها .

وإذا ما تحققت هذه الأوصاف - التى يرى الاخوان أنها تنحقق عن طريق التعمق فى دراسة رسائل اخوان الصفاء - فإن قبول نفس هذا الشخص لالهام الملائكة والوحي والأنبياء تكون أمكن ، وفهمه لمعانيها أسهل « مثل نفوس الأنبياء » ثم بعدهم نفوس الصديقين ، ثم بعدهم نفوس المؤمنين المصدقين الأخيار الفضلاء الأبرار ، ثم الأمثل فالأمثل . والأقرب فالأقرب (٤) .

(١) يلاحظ أن الاخوان يقابلون بين الشخص الفاضل - النبى أو الامام - وبين العقل . وسوف نعرض لهذه الفكرة بتفصيل أكثر فى فصل الامامة عند اخوان الصفاء وهو الفصل الثالث من الباب الثانى .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢١٦ ، ٢٨٥ - الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ٣٤٤ ، ٤٩٧ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١١٦ - ١١٧ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١١٧ .

وفي الفصل الذي خصصه الاخوان للبحث في « معرفة الانسان الفاضل » ، يحدد الاخوان أن الانسان الفاضل هو من توافرت لديه خصلتان :

١ - التخيل : اذ يمكن للشخص اذا صحت آلاته ، وكملت له ذاته ، وخلق سوء عاداته ، أن تصح قوته المتخيلة وتصدقها ، فيتخيل بها الأشياء الغائبة عنه بالزمان والمكان .

٢ - التصور : اذا ما صحت قوته المتخيلة ، أمكنه أن يتصور الأشياء الغائبة وينظر اليها ويخاطبها ويقبل عنها اذا أجابته (١) .

فاذا ما توافرت هاتان الحالتان ، كان الشخص مستحقاً للمنزلة العالية والرتبة السامية ، وكان مهيباً لأن يكون شخصاً فاضلاً ، وعند ذلك « تتصل به روحانيات الشمس (٢) » ، فتوصل اليه فيض الحد الثاني صفواً ، وتأمراً بما تحركه بالقول فيصح التخيل في ضميره ، ثم يؤدي عنه ويخبر عنه بالقوة الناطقة ، والألفاظ المنطقية ويخرجه بحروف منظومة ، وكلمات مفهومة ، ونسبة فاضلة ، في الوقت الذي ينبغي ، على لغة القوم الذين أرسل اليهم ونشأ معهم ، كما قال عز وجل « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » (٣) ، ثم يقيد تلك الألفاظ والعلوم لهم برسوم من الكتابة دالة على الألفاظ كدلالة الألفاظ ومعانيها على تلك الحواطر ، ودلالة الحواطر على أعيان الأشياء وحقائقها ، ثم تنشأ على ذلك مواليد أهل ذلك الزمان ، ويتشكل الفلك بشكل النفس المعاشة على ذلك الرئيس ، وتنقاد أحكام الكواكب كلها بأسرها الى روحانيات الشمس مع القران ، فيتصل ذكر ذلك الرئيس بموجب الحكمة الالهية ، والعناية الربانية بأهل ذلك الزمان ، ويصير العالم بأسره لذلك الشخص جسماً وآلة وجنوداً وأعواناً ، ويكون هو منه بمنزلة الرأس الذي هو

(١) أخذ الفارابي بهذه الفكرة ، حيث يقول بأن الانسان اذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ، فيقبل في يقظته عن العقل الفعال ، الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المقولات المغارقة وسائر الموجودات الشريفة ، ويراهما . فيكون له ، بما قبله من المقولات نبوة بالأشياء الالهية . فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتخيلة وأكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة (الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٩٤) .

(٢) يرى الاخوان أن الانسان هو خليفة الشمس على عالم الأرض ، والشمس خليفة الله تعالى في السموات والأرض ، وكل كوكب في فلكه فانما هو ملك ذلك الفلك وخليفة الشمس فيه ، والشمس ملك الكواكب ، وفلكها سيد الأفلاك (الرسائل الجزء الرابع ، ص ٤٢٧) .

(٣) قرآن كرم ، سورة ابراهيم ، من الآية رقم ٤ .

مكان العقل ، ومن يخلقه من أهله وأصحابه ، ومن قبل منه ما ألقاه اليه ، كمثل الأعضاء الفاضلة . وينبث منه العلم والحكمة والأوامر والنواهي ، كما تنبث القوى في سائر البدن من الرأس والقلب والكبد . . . (١)

أثر فكرة الإنسان المطلق في أفكار الفلاسفة الذين جاءوا بعد اخوان الصفاء ودلالاتها السياسية :

ظهرت فلسفة اخوان الصفاء حول الانسان المطلق أو الكامل في كتابات كثير من الفلاسفة الذين ظهروا بعدهم ، وبصفة خاصة فلاسفة الحركة الاسماعيلية ودعاة الدولة الفاطمية . اذ من الملاحظ في هذا الصدد أن للكلمة العليا والعقل الأول والنفس الكلية - عند الاسماعيلية - مظاهر في هذا الكون . فمظهر الكلمة العليا هو قائم القيامة أو الامام ، ومظهر العقل الأول هو حجة الامام ، ومظهر النفس الكلية هو النبي . وفي فلسفة الاسماعيلية أيضا أن النبي أو واضح الشريعة أو مظهر النفس الكلية شيء واحد (٢) .

وإذا كان البعض يرون أن الفلسفة الاسماعيلية هي التي مهدت السبيل لفلسفة الاسلام - كالفارابي وابن سينا وابن طفيل وغيرهم من الفلاسفة الذين أخذوا كثيرا من نظرياتهم وأفكارهم السامية عن كتب الاسماعيلية مثل نظريات الاستعداد للنبوّة أو الامام الكامل أو الحكيم الكامل (٣) - إلا أنه يمكن القول بأن الحركة الاسماعيلية نفسها استمدت أصول معظم أفكارها السياسية مما ورد في رسائل اخوان الصفاء باعتبار هؤلاء هم المدرسة الفلسفية لتلك الحركة ، وكثير من فلاسفة ودعاة الحركة الاسماعيلية يعترفون بذلك أو يشيرون إلى ذلك في كتاباتهم (٤) .

وفيما يلي عرض موجز لبعض كتابات الفلاسفة الذين تأثروا بفلسفة اخوان الصفاء الخاصة بالإنسان المطلق :-

(١) الرسالة الحامدة ، الجزء الاول ، ص ٧٠١ - ٧٠٣ .

(٢) حنا الفاخوري وغيليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص ٢١٢ - ٢١٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢١٦ .

(٤) انظر على سبيل المثال : أربعة كتب اسماعيلية ، تحقيق شتروتمان ، جوجن ١٩٤٣ . حيث تشير الرسائل إلى اخوان الصفاء وسيد اخوان الصفاء .

أولا - محيي الدين بن عربي والانسان الكامل :

يرى البعض أن محيي الدين بن عربي هو أول من صاغ فكره « الانسان الكامل » في شكلها الاصطلاحي الحاضر (١) . ولكن يلاحظ أن ما قاله ابن عربي في هذا الصدد لا يخرج عما قاله اخوان الصفاء في شأن « الانسان المطلق الكلي » . فالانسان الكامل من وجهة نظر الوحي والنبوة - في رأى ابن عربي - هو « الكلمة » أو فعل الله الذي يقابل كل مرتبة منه نبي من الأنبياء . ومن ثم فقد خصص كل قص من كتابه « الفصوص » لجانب من جوانب الانسان الكامل ، أى لنبي يكشف للدنيا جانباً من جوانب الحكمة الالهية التي يعتبر هو في جوهره تجلياً لها . وفي هذا الاطار يرى أن الانسان الكامل هو « الحقيقة المحمدية » التي ظهرت الى حيز الوجود الأرضي في نبي الاسلام . وكما تخرج البذرة عندما توضح في الأرض جذورا فأغصانا فأوراقا فأزهارا وأخيرا ثمرة تحتوى على تلك البذرة ثانية ، تجلى الانسان الكامل أو الحقيقة المحمدية التي كانت « أول خلق الله » تجليا كاملا على الأرض في محمد ، عليه السلام ، آخر أنبياء الدور الحالي من تاريخ البشرية . والانسان الكامل - في رأى ابن عربي أيضا - هو مثال الحياة الروحية ، فهذا الشخص هو الذي حقق جميع الامكانيات وكل مراتب الوجود الكامنة في المرتبة الانسانية ، وأدرك كل الادراك فحوى كونه انسانا . وهكذا فالانسان الكامل يتمثل أولا وقبل كل شيء في الأنبياء ، وخاصة نبي الاسلام ، وثانيا في الأولياء العظام وعلى وجه الخصوص « أقطاب كل عصر » ممن تبدو حقيقتهم الظاهرة شبيهة بغيرهم من الناس ، أما حقيقتهم الباطنة فتشتمل على جميع الامكانيات الكامنة في العالم ، من حيث أنهم حققوا في ذواتهم كل الطاقات الكامنة في مرتبة الانسان باعتباره العالم الصغير والمركز الذي يعكس جميع الصفات الكلية . فكل انسان بالقوة انسان كامل ، أما بالفعل فالأنبياء والأولياء فقط يمكن أن يطلق عليهم هذا اللقب (٢) .

وهذه الخلاصة لفلسفة ابن عربي في شأن الانسان الكامل ، لا نخرج عما قال به اخوان الصفاء في صدد نفس الفكرة ، اللهم الا في بعض الأمور البسيطة ، حيث يرى ابن عربي أن « الحقيقة المحمدية » كانت أول ما خلق الله ، بينما يرى الاخوان أن أول خلق الله كان آدم الذي كان أول تجسيد

(١) سيد حسين نصر ، ثلاثة حكماء مسلمون ، مرجع سابق ، ص ١٤٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٤٤ - ١٤٥ . وانظر أيضا : د . محمود قاسم فكرة الانسان في مذهب محيي الدين بن عربي ، دراسات فلسفية ، مرجع سابق ، ص ١٤٣ - ١٥٨ .

للنفس الكلية ، وأن محمداً كان سادس نبي تجتمع فيه خصال وقوى النفس الكلية .

ثانياً - حميد الدين الكرمانى والروح القدسية الخالصة :

والانسان المطلق أو الروح القدسية الخالصة أو النفس الانسانية الكلية التى تحدث عنها اخوان الصفاء ، ما هى الا ما ذكرها الداعى الاسماعيلى « الكرمانى » وأطلق عليها اسم « النفس المؤيدة » تارة واسم « النفس الشريفة » تارة أخرى . وفى هذا يقول الكرمانى « والنفس المؤيدة بكونها حياة ذات قدرة وعلم وقيام بالفعل ، مختصة بالفضائل التى اختص بها الأول كمالاتها وتماماً » (١) . ويرى الكرمانى أن النفس الشريفة وان كانت من دار الطبيعة ، الا أنها مائلة بالطبع الى الخير . بسبب ما يصل اليها من دار القدس . ولكن من تتوافر فيه هذه الحالة فهو قليل لا يكاد يتفق حصوله الا فى الزمان الأطول (٢) .

ثالثاً - ابن سينا والقوة الشريفة القدسية :

وما يذكره الاخوان عن النفس الانسانية الكلية ، وما يذكره الكرمانى عن النفس المؤيدة ، أو النفس الشريفة ، يقرب كثيراً أو قليلاً مما يذكره ابن سينا باسم « الجواهر العقلية القدسية » أو باسم « القوة الشريفة القدسية » . وفى هذا المجال يرى ابن سينا أنه اذا توافرت ثلاثة شروط فى شخص ما ، تحدث درجة النبوة ، ويكتسب النبى درجة الوعى النبوى أو « العقل القدسى » الذى يتلقى العلوم رأساً وفجأة ، وبدون أى تعليم بشرى سابق ، من العقل الفعال . وهذه الشروط الثلاثة هى (٣) :

١ - الصفاء وتائق الذهن .

٢ - كمال التخيل .

٣ - قوة اخضاع المادة الخارجية لخدمة هذا الشخص وطاعته كما تطيع أجسام الناس أوامرهم .

(١) الكرمانى ، راحة العقل ، مرجع سابق ، ص ٤٠١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٠٢ .

(٣) ابن سينا ، الاشارات ، القاهرة ١٣٢٥ هـ ، الجزء الاول ، ص ١٥٣ ، ١٥٦ - الجزء الثانى ، ص ٩٩ .

رابعا - المؤيد في الدين واللوح المحفوظ :

والنفس الكلية التي يرى اخوان الصفاء أن لها قوتين احدهما فعالة والآخرى علامة ، هي ذات النفس الكلية التي عبر عنها داعي دعاة الدولة الفاطمية المؤيد في الدين باسم « اللوح المحفوظ » ، والتي جعل لها فعلين أيضا ، أحدهما تام بالقوة مثل تركيب السموات والأرض، والآخر تام بالفعل كالإنسان المطلق المتشبه بها في جميع حالاتها . ويقصد المؤيد بالإنسان المطلق الأنبياء والأوصياء أو الأئمة الذين هم عقول عالم الطبيعة ، ويقابلهم في عالم العقول الجواهر الروحانية أو العقول الروحانية (١) .

خامسا - أبو يعقوب السجستاني والنفس الكلية :

والداعي الاسماعيلي السجستاني يتحدث عن « اثبات نفس كلية منها تنبعث الجزئيات في البشر » ، ويرى أن أصل النفوس الإنسانية كلها من النفس الكلية (٢) . وفي إطار هذه الفكرة يقول « ثم وجدت الانساق بنفسه الجزئية يفعل فعل النفس الكلية في باب التصوير والتشكيل ، وفي اختراع الصناعات العجيبة ... كما فعلت النفس الكلية في نفس العالم من أنواع التصويرات والتشكيلات واختراع الصناعات الزاكية ... كان من ذلك اثبات أن في الإنسان جزءا من النفس الكلية ، اذا احتذى فعلها ... » (٣) .

ورأى السجستاني هذا ، ورأيه في كيفية اتصال التأييد بالمؤيدين في العالم الجسداني (٤) ، يشبه الى حد كبير ما قاله اخوان الصفاء في شأن النفس الكلية الفلكية والنفوس الجزئية ، وما ذكروه عن التأييدات العقلية وسريانها في الكائنات .

سادسا - الجيلاني والنفس القدسية :

أما علي بن فضل الله الجيلاني ، فقد استخدم أيضا فكرة « النفس القدسية » للتدليل على عصمة الأفراد العالية من البشر أصحاب هذه النفوس التي هي « أشرف النفوس فطرة » . فيتحدث الجيلاني عن مراتب الموحات واتصالها بنفس الطريقة التي ذكرها الاخوان عن مراتب الموجودات

(١) المؤيد في الدين ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١١٢ - ١١٣ .

(٢) أبو يعقوب السجستاني ، الينايع ، مرجع سابق ، الينبوع السابع عشر ، ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٣) المرجع السابق ، الينبوع الثامن عشر ، ص ١١٠ .

(٤) المرجع السابق ، الينبوع الاربعون ، ص ١٧١ .

من معدنية ونباتية وحيوانية وبشرية وملكية فيقول الجيلاني « وأعلى مراتب كل سافل يتصل بأفق ما فوقه » . فأعلى مراتب الجماد يتصل بأفق النبات كالنخل يتصل بأفق الحيوان بالخواص والأتار ، وأعلى مراتب الحيوان يتصل بأفق الإنسان كالفرس والقردة بالخواص الكثيرة والأفعال الشبيهة . . .

وكذلك أعلى مراتب الإنسان من أفراده العالية متصلة بالملكوة والروحانيات بالعلوم اليقينية الشهودية ، وبارتباطهم بعالم الربانية بقوة الروحانية بصلاحية الذاتية للالهامات الالهية . فوجب أن تكون الأفراد العالية من الإنسان معصومة . . . وهذه الأفراد العالية قليلة الوجود في الأزمان لما

ورد في القرآن « وقليل من عبادي الشكور » (١) ، ولكون أبدانهم من المركبات العنصرية فوجودها موقوف على شرائط كثيرة من المقارنات البعدية وأقربها باعتدال الحقيقة المزاجية ، وموافقة الأوقات الأربعة للكمالية ، وغيرها من المناسبات ، كما هو مذكور في المطولات ليفيض من المفيض لاستعدادها النفس القدسية لمناسباتها ، وهي أشرف النفوس فطره » (٢) .

وفي ختام هذا الفصل تجدر الإشارة الى أن فكرة أو فلسفة الإنسان المطلق التي أرسى اخوان الصفاء قاعدتها ، لعبت دورا كبيرا ، ان لم يكن العود الأساسي ، في الفصل بين نظرية السيادة « الثيوقراطية » للخنيفة عند أهل السنة ، وما يماثلها للامام الشرعي عند الشيعة . فالخليفة عند أهل السنة تقلد خلافته بواسطة بشرية ، وليست له صفة أخرى غير أنه خليفة لسلفه . أما الامام عند الشيعة ، فهو بفضل الصفات الخاصة التي أودعها الله تعالى فيه ، يعتبر هادي المسلمين وفقههم ووارث رسالة النبي ، فيأمر ويعلم باسم الله ، وهذا الامام يرتفع فوق المستوى البشري بصفات فاعلية غير مكتسبة ، هذه الصفات كامة في شخصية وخاصة من خواصه ، بفضل مادة روحه التي تختلف عن مادة روح الأديمين العاديين خلوها من نزعات الشر وتحليها بالصفات القدسية (٣) .

ولعل فكرة امام الشيعة - الذي يرتفع فوق المستوى البشري - مستوحاة من التجربة الواقعة التي عاشتها الدولة الاسلامية في حياة الرسول الذي بلغ منزلة أعلى من أي مرتبة بشرية أخرى . ولكن هذه الفكرة تشبه من جانب آخر الأفكار الرومانية الخاصة بالبطل القائد الذي يرتفع فوق مستوى البشر ليصير رمزا وتعبيرا عن الجماعة السياسية تتركز فيه آمال الشعب أمثال قيصر وأغسطس، حيث مثل كل منهما صورة

(١) قرآن كريم ، سورة سبا ، الآية رقم ١٣ .

(٢) الجيلاني ، توفيق التطبيق في اثبات أن الشيخ الرئيس من الامامية الاثنى عشرية ،

مرجع سابق ، ص ١٨ - ١٩ .

(٣) جولدتسيهر ، العقيدة والشرعية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

واقعية لتلك الحقيقة الفكرية ، وهو نفس المفهوم الذى سيشكل فيما
بعد الاطار الفكرى للفلسفة الرومانية الألمانية وبصفة خاصة لأفكار هيجل
ونيتشة وغيرهم •

وقد كانت فلسفة الانسان المطلق عند اخوان الصفاء هى حجر
الزاوية فى فلسفتهم وعقيدتهم الخاصة بفكرة السابغ المنتظر أو المهسد
المنتظر ، وهو ما سنعرض له فى المبحث التالى •

المبحث الخامس

نظرية المهدي المنتظر عند الاخوان

تمثل فكرة المهدي المنتظر لب عقيدة مذهب اخوان الصفاء ، وهي التي تميز هذه الجماعة عن باقي فرق الشيعة . ولكي نستطيع أن نقف على حقيقة هذه العقيدة نرى ضرورة التعرض بإيجاز لمبدأ أو عقيدة « الرجعة » التي كانت إحدى العقائد الأساسية لدى بعض أهل الديانات غير الإسلامية ولدى بعض الفرق الإسلامية ، حيث اختلط هذا المبدأ بفكرة المهدي المنتظر لدى هذه الفرق .

فكرة الرجعة لدى بعض الفرق غير الإسلامية :

يرى البعض أن فكرة الرجعة – أو ظهور الامام بعد اختفائه في صورة المهدي – من المحتمل أن تكون قد تسربت الى الاسلام عن طريق المؤثرات اليهودية والمسيحية (١) . وقد حاول الباحثون الرجوع الى مؤثرات أقدم من هذه للوقوف على أصل هذه العقيدة . فرأى بعضهم أنه كان عند أهل بابل القدامى اعتقاد برجعة ملكهم القديم « سرجون الأول » وأنه سيعيد مجدهم دوائهم القديم (٢) .

(١) كلمة « مهدي » في استعمالها الديني القديم كان القصد منها هو الإشارة الى السير في الطريق السوي ، أو بمعنى المرشد ، ولم تكن تعني الرجعة أو الاعتقاد بالمهدي المنتظر (جولدتسيهر ، العقيدة والشريعة في الاسلام مرجع سابق ، ص ٢٧٦ وما بعدها) .
أما فكرة الرجعة فيرجع البعض أنها يهودية أو من البدع اليهودية (انظر : يوليوس فلهاوزن ، الخواص والشيعة ترجمة عبد الرحمن بدوي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ٢٤٨ – ٢٥٠) .

(٢) جولدتسيهر ، العقيدة والشريعة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٦٥ ، ٣٧٣ – ٣٧٤ .

وأما جواز الرجعة عند اليهود فانما وقع لهم - كما يرى الشهرستاني - من أمرين (١) :

- ١ - حديث عزيز عليه السلام اذا أمانته الله مائة عام ثم بعته .
 - ٢ - حديث هارون عليه السلام ، اذ مات في التيه ، فاختلفوا في موته ، فمنهم من قال أنه مات وسيرجع ، ومنهم من قال أنه غاب وسيرجع .
- وعند اليهود والنصارى ، أن النبي ايليا قد رفع الى السماء ، وأنه لابد أن يعود الى الأرض في آخر الزمان لاقامة دعائم الحق والعدل . كما أن فرقة الدوسيتيين - وهي فرقة مسيحية ترى أن المسيح لم يكن له جسم مادي ولا طبيعة - بشرية تنكر موت مؤسس الفرقة وهو « دوسينيوس » وتؤمن بخلوده . وينتظر مسيحيو الحبشة رجعة ملكهم « تيودور » كمهدي في آخر الزمان .

وفي العقائد الهندية ، نجد أن « فيشنو » ، في عقيدة « الفايشنافاسر » سيعود الى الظهور في نهاية العهد الحالي للعالم ، وذلك لكي يخلص الهند من حكمها الظلمة وهم فاتحوها من المسلمين .

ولا يزال المغول يعتقدون بأن « جنكيز خان » كان قد وعد قبل موته أنه سيعود الى الدنيا بعد ثمانية قرون أو تسعة لكي ينقذ المغول من نير الحكم الصيني .

فكرة الرجعة لدى بعض الفرق الاسلامية :

يرى البعض أن أول من قال بالرجعة في الاسلام هو عبد الله ابن سبأ (٢)، الذي زعم بأن عليا حي لم يموت ، وأنه سينزل الى الأرض بعد ذلك فيملا الأرض عدلا كما ملئت جورا . ويرى الشهرستاني أن ابن سبأ أظهر « هذه المقالة بعد التثقال على رضى الله عنه ، واجتمعت عليه جماعة » ، وهم أول فرقة قالت بالتوقف والغيبة والرجعة وقالت بتناسخ الجزء الالهي في الأئمة بعد على رضى الله عنه « (٣) .

كما ظهرت مثل هذه الأفكار خصوصا لدى مشايخي أصحاب الحركات الثورية والانتفاضات المعارضة بعد مقتل هؤلاء . ففي العصر الأموي ظهرت الأساطير المتعلقة بالسفياني المنتظر بعد وفاة معاوية الثاني سنة ٦٤ هـ وتطورت من الأمل في عودة السفياني لاعادة الحكم للفروع السفياني بدلا

(١) الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٢١٢ .
 (٢) محمد زاهد الكوثري ، من عبر التاريخ ، نشر البشير عزت الطار الحسيني القاهرة ١٩٤٦ ، ص ٨ .
 (٣) الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٧٤ .

من الفرع المرواني ، الى الأمل في عودة الحكم لبنى أمية بعد أن انهارت دولتهم عام ١٣٢ هـ وانتقل الحكم الى بنى العباس . ولم تنقطع هذه الأساطير من الشام الا في أواخر القرن الثالث الهجري (١) .

وبعد مقتل أبي مسلم الخراساني على أيدي العباسيين ، قال أنبأه برجعته . وأشنياع « بيها فريد » ، وهو أحد هؤلاء الذين حاولوا في بدء العصر العباسي القيام بثورة زرادشتية لمناهضة الاسلام ، اعتقدوا بعد اعدام باعث حركتهم أنه رفع الى السماء ، وأنه سيعود الى الدنيا يوما ما للانتقام من أعدائه (٢) . وآمن بمثل ذلك أيضا أتباع الملقح الخراساني الذي نادى بالحلول والتناسخ وقال أن الله خلق آدم في صورته ثم في صورة نوح ثم ابراهيم ثم موسى ثم عيسى ثم محمد ، صلوات الله عليهم ، ثم الى أبي مسلم الخراساني ثم اليه (٣) .

وفي العصور الحديثة نسيبنا ، اشتد تعلق بعض المسلمين بهذه العقيدة مثل مسلمي القوقاز وأهل سمرقند والإكراد وبعض فريث الشيعة ودروز لبنان ، حيث يؤمن كل من هؤلاء برجعة أحد زعمائهم بعد موته أو غيبته (٤) .

(١) يقال بأن الروايات بشأن السفينائي المنتظر فيها حشو كثير ومقالات مردودة ، وأنها مسألة من تدبير الامويين حتى لا تنقطع الآمال في رجوع دولتهم ، ولكي يخيفوا أعداءهم على الدوام ، وربما كانت دعوة قرب ظهور السفينائي أيضا ذريعة من جانب العباسيين للفتك بكل من توهموا فيه الرائحة السفينائية (د . فاروق عمر ، المباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ١٣٢ ، ١٤٩) .

(٢) جولدتسيهر ، العقيدة والفريضة في الاسلام . مرجع سابق ، ص ٢١٦ .

(٣) د . فاروق عمر ، المباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٩٩ .

(٤) مما يقولوه الدرود من غيبة الحاكم الذي اكتنف الغموض حياته ونهايتها « أنه احتجب بنوره عن خلقه : فلم يقتف له أثر ، واستتر لغيبته وليه وصفيته - أي حمزة - وخلف دعاء » . ويقول حمزة هذا أو خليفة الحاكم في أول رسالة من كتاب « السير »

أول كتب الحكمة «ان وقفتم على إبراح من الأرض يكون أول طريق سلكها أمير المؤمنين وقت إن استتر بظبو أعينكم : فتوبوا اليه وتوسلوا بالصالح عنكم وأن يرحمكم بعودة وليه اليكم . فاذا أطلت عليكم الرحمة خرج ولي الله أمامكم راضيا عنكم ، طاهرا في أوساطكم » . كما أن هناك رسائل غير مؤرخة كتبها حمزة الذي ظل على اتصال سرى بدعائه وأعدا ايامه بقرب عودة الحاكم بعد غيبته . وتكرر عبارة « الهادي القائم المنتظر » في كتب الدعوة بعد غيبة حمزة النهائية ، وتبشر الاطباغ بعودته ورجعته عند تمام الارادة « فقد غاب سلام الله على ذكره » . الى أجل يتممه بمعالم حكمته وينتهي انبأها لحجته على العالمين . وقد أشار حمزة نفسه الى غيبته ثم رجعته مجددا من بينديون الامامة في غياضه . فيقول « اعلمو أن عييتي عنكم قبية امتحان » . فسوف يرد اليكم أمر تروته عن قليل . . . فقد أرف الظهور وحان وقت المقدور . . . » (عبد الله النجار ، مذهب الدرود والتوحيد ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ١٠٩ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٥ - ١٢٦) .

المهدي المنتظر عند اخوان الصفا :

اختلف الباحثون حول الأصول التي تنسب اليها فكره المهدي المنتظر . فيرى « دار مستتر » أن أصل هذه العقيدة فارسي ، حيث حمل الفرس الذين لم يكتمل اسلامهم الفكرة الآرية الفائلة بوجود أسرة مختارة ذات نشأة الهية تتوارث نور الله « فريزدان » من جيل الى جيل حتى تنجب أخيرا « سا أوشنت » أو المسيح ، وقد انتقلت هذه الفكرة الى أسرى النبي وشخص على بن أبي طالب (١) . وهناك من ينسب هذه الفكرة الى أصل مسيحي مبني على فكرة عودة عيسى المسيح ونهاية العالم . وبعض آخر يرجع فكرة المهدي الى الاسلام ذاته ، ويرى أنها نشأت من القرآن وتقاليد المسلمين ومن القصص الشعبية العربية ، وانتعشت بتأثير الأحوال الاجتماعية ، وأنه اذا كانت كلمة المهدي قد أطلقت على علي بن أبي طالب والحسن والحسين باعتبارها من ألقاب التعظيم من جانب وبمعنى سياسي من جانب آخر ، إلا أن مبدأ استعمالها بالمعنى « المسيحي » لم يظهر الا في ثورة المختار (٦٦ هـ - ٦٨٥ م) الذي ادعى أن محمد بن الحنفية هو المهدي المنتظر (٢) .

والايمان بظهور المهدي مبدأ من المبادئ الرئيسية عند الشيعة . ولكن عقيدة الشيعة في هذا الصدد تمتاز بشدة رسوخها وقوة توكيدها عما عليه الحال في شأن هذه العقيدة عند الشرقيين والغربيين (٣) .

ولعل من الأسباب القوية لظهور هذه العقيدة وتطورها في البيئة الاسلامية هو ذلك التعارض الذي حدث بين الحياة الواقعية والحياة المثالية التي يراها أهل التقى والورع ، وذلك نظرا للاعتقاد الشائع بأن المسلم الصالح ، حبا في خير الجماعة الاسلامية وابقاء على وحدتها ، لا ينبغي أن يشق عصا الطاعة ، بل عليه أن يتحمل صابرا المظالم القائمة ، ومن ثم تحمل الحكومة القائمة بحكم الضرورة ، وتجنب الاحتكاك أو الاصطدام بها .

J. Darmesteter, *Le Mahdi*, Paris 1885, pp. 15-18.

(١)

(٢) برنارد لويس ، أصول الاسماعيلية ، ترجمة خليل أحمد جلو وجاسم محمد الرجب ، دار الكتاب العربي بمصر ، منشورات مكتبة المثنى ، بغداد ١٩٤٧ ، ص ٨٦-٨٧ .
(٣) يعتقد أهل السنة أنفسهم بمجيء مصلح الى العالم في آخر الزمان ، يبعثه الله ، ويسمى بالامام المهدي (جولدستيهير) العقيدة والشرية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢١٦ - ٢١٧ ، ٢٧٦ - ٢٨٠) .

ويمكن الرجوع للتفاصيل عن اعتقاد أهل السنة بمجيء المهدي في : مسند أحمد بن حنبل ، المجلد الثاني ، ص ٥٨ ، والمجلد الخامس ص ١٩٧ و ١٩٩ ، والمجلد السادس ص ١٣٩ - سنن ابن ماجه ، الجزء الثاني ، ص ٥١٩ - صحيح أبي داود ، الجزء الثاني ص ٢٠٧ - الترمذی . الجزء التاسع ص ٧٤ ، ٧٥ .

ورغبة من هذا المسلم الصالح وأمثاله في التوفيق بين هذا الواقع وبين مقتضيات إيمانهم وتقواهم الذي يفرض عليهم ضرورة محاربة حكومة الجور عملاً بقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فقد ظهرت فكرة المهدي المنتظر الذي سيملا الأرض عدلاً بعد ما ملئت جوراً وظلماً . ثم تحولت فكرة المهدي تدريجياً إلى أن صارت يوتوبيا مهدية (١) .

وقد تذرع بعقيدة المهدي المنتظر هذه كثير من أئمة الشيعة في توراتهم وانتفاضاتهم ، وأطلقوا على أنفسهم لقب « المهدي » باعتباره يمثل الفكرة البراقة التي كانت تجتذب إليها الجماهير أكثر من أي فكرة أخرى ، لأنها تبعث فيها الآمال وترضى فيها التطلعات نحو المستقبل (٢) .

وقد احتلت عقيدة المهدي المنتظر جانباً هاماً في فلسفة أخوان الصفا ، إن لم تكن هي المحور الرئيسي الذي دارت عليه هذه الفلسفة ، خصوصاً وقد حكم عليهم - وقد رمز إليهم بالحيوانات - بالبقاء تحت سيطرة دولة أهل الشر - الرموز إليهم ببنى الانس - إلى أن يستأنف الدور والقران (٣) . وكما أنه قد حكم على الحيوانات بأن تظل تحت جور الانسان مدة ما ، فهكذا حكم على ذرية النبوة وأهل بيت الرسالة بأن يستذلهم الجبابرة المتكبرون ويضطرونهم للاقرار بولايتهم . وما على الحيوانات - أو ذرية النبوة وأهل بيت الرسالة - إلا أن « تشكو إلى ربها العالم بسرائرها » . أن يرحمها ويفرج عنها ، ويزيل كربها ، ويسمع دعائها ، وينصرها ، ويأخذ لها بحقها ممن ظلمها وتعدى عليها ، (٤) .

ولكن إلى متى تظل الحيوانات في أسر الانسان وتحت طاعته ، وإلى متى يظل الاخوان في أسر دولة أهل الشر وتحت طاعة حكامها ؟

يرى الاخوان أنهم سيظلون في الأسر إلى أن تنصرم دولة أهل الجور وتنقضي وسيكون هذا اليوم عندهم « يوم فرح وسرور واستبشار » (٥) ومن ثم يذكرون اخوانهم وأهل شيعتهم ويبشرونهم « باستئصال دور الكشف والانتباه ، وانجلاء الغمة عن العباد بانتقال القران من برج مثلثات النيران إلى برج مثلثات النبات والحيوان ، في الدور الموافق لبيت السلطان وظهور الأعلام » (٦) . ولذا فقد خصص الاخوان لكل طائفة

(١) المرجع السابق ، ص ٢١٦ - ٢١٨ .

(٢) د. فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ١٩١ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٧ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤٤٦ .

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٧٠ .

(٦) المرجع السابق ، ص ١٤٩ .

من البشر « قوما يدعونهم الى رأينا ، ويدلونهم علينا ، ويعربونهم بقدمونا ، ويعدونهم بظهور أمرنا ، وخروج مهدينا ، وقيام فيامتنا ، وظلوع شمسنا ، وخروجنا من كهفنا » (١) . فاذا كان الوقت الموعود قام قائمهم « فيأخذ بحقه ، وينجز له وعده ويملا الأرض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما » . وهذا القائم أو النفس الزكية هو الذي سيظهر دعوة اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، وهو الذي سيجمع شملهم (٢) . ويرى الاخوان ان الله قد وعده بذلك ، وتأولوا قوله تعالى « لا تنفون الا بسلطان » (٣) بان السلطان هو ما وعده به سبحانه من عود الحق الى أهله والزمان الى أوله (٤) .

والمهدي المنتظر عند الاخوان هو في مرتبة سابغ النطقاء أو الأنبياء أو الرؤساء الذين هم « أصحاب التأييد ، الذين يلقي عليهم فيصيرون به مؤيدين فاذرين على اظهار الآيات والمعجزات » . فهم عباد مريوبون . متصل بعضهم ببعض كحبل ممدود ، طرفه بيد الله عز وجل ، وطرفه الآخر بيد من يمسك به وينعلق بعروته ممن وصل اليه - من البشر - وقدر عليه بتوفيق الله ورحمته (٥) . وهؤلاء الرؤساء السبعة هم الذين ينتظم بهم أمر العالم السفلي (٦) ، حيث يرى الاخوان أن العلم موجود وقائم بسبعة أشخاص فاضلة « كانه في سبعة أوقات ، يظهر مع كل واحد منهم من روح القدس ما يكون به الاخبار عن الأشياء كلها » (٧) . ولذا كان آدم - أول ما بدا من الصورة الدينية أو أمر الدين - أول قائم وأول ناطق بأمر الله ووحيه ، وكان مثله مثل العقل . وأعقبه نوح ثاني النطقاء ، ومثله كمثله

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧١ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤٤٦ .

(٣) قرآن كريم ، سورة الرحمن ، من الآية رقم ٣٣ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤٣٥ .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٨٠ . ويلاحظ أن فكرة حبل النبوة

الممدود بين الله والبشر هي الفكرة التي استمد منها الشيعة أساس عقيدتهم . في أن الله لا يقطع الحبل الممدود بينه وبين عباده في أي زمان ومن ثم دللوا على ضرورة وجود أمام حي قائم في الدنيا في كل وقت من الأوقات وأن هذا الإمام هو حجة الله على البشر . وهو الحبل الممدود بينه وبينهم .

(٦) وقد بنى الاخوان فكرتهم هذه على أساس نظرية ثنائية الكون والمثل والمثول . فكما أن النظام أمر الافلاك وعالم السموات وما يحدث من الأمور فيها وما يكون منها من العبادة والتسبيح والتقديس والتهليل ، بحركة الكواكب السبعة في البروج الاثني عشر ، كذلك كان أمر العالم اسفل والخلق البشري ، وما يكون منهم من العبادات والصلوات والتسبيح والتقديس والتهليل والتكبير ، ومعرفة الله سبحانه ، بمجيء هؤلاء الرؤساء السبعة (الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ١٥٢ - ١٥٣) .

(٧) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٢٩ .

النطفة ، واستقاء أمره المدة التي قدرها الله سبحانه ، ودار الدور الثالث فكان الأمر المتصل بإبراهيم ، فكان مثله مثل العلقة ، وجعل الله النبوة والإمامة « الكلمة » باقية في عقبه . ثم دار الدور الرابع فنودي من الشجرة المباركة « يا موسى انني أنا الله لا اله الا أنا فاعبدني ، وأقم الصلاة لذكري ان الساعة آتية أكاد أخفيها » (١) ، وكان مثل موسى مثل حامله الجنين . ومن دعوته ظهر المسيح ، صاحب الدور الخامس ، وكان مثله مثل المضفة . ثم كانت الدورة السادسة فجاء الرسول السادس محمد صلى الله عليه وسلم ، فكان بمنزلة العظام (٢) ، ولذلك قال الله تعالى « وضرب لنا مثلا ونسي خلقه ، قال من يحيي العظام وهي رميم » قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم » (٣) . ومعنى ذلك هو ظهور أسرار هذه الدورة ، وبيان إشاراتنا وما هو مكنم فيها ، لأن السادس هو الأمر القريب من النهاية ، المقدم بين يدي الساعة ، السابق لها ، الإنذار منها ، والبشارة بها والتحذير منها . فلا يزال الأمر متصلا بعضه ببعض ، حتى تدور الدورة السابعة ويقوم السابع الذي تتم الصورة الدينية ، ويجمع الستة مع السابع في درجة واحدة ، فيكون عندئذ دور الكشف الذي يكشف لهم سابع النطق أو « المهدي المنتظر والبرقليط الأكبر » (٤) .

(١) قرآن كريم ، سورة طه ، الآيتان ١٤ ، ١٥ .

(٢) وهكذا أول الإخوان قوله تعالى « ثم خلقنا النطفة علقه ، فخلقنا المضفة فخلقنا المضفة عظاما ، فكسونا العظام لحما ، ثم أنشأناه خلقا آخر ، فتبارك الله أحسن الخالقين » (قرآن كريم ، سورة المؤمن ، الآيات ١٢ - ١٤) . تأويلا يتفق مع آرائهم الفلسفية ومع مذهبهم السياسي . ولذا فقد أولوا « فكسونا العظام لحما » أي يمن عقب محمد عليه السلام من بعده من طينة الذين هم أولاده بالحقيقة ، وهم لحمة ودمه . وواضح من هذا أنهم يقصدون آل البيت من ذرية فاطمة رضي الله عنها . وهذه الفكرة هي لب عقيدة اخوان الصفاء في شأن خليفة النبي أو الإمام المنتسب للنبي عليه السلام (انظر : الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٦٥ - ٣٦٦) وتأويل المؤيد في الدين فيما بعد لم يخرج عن تأويل الإخوان لنفس الآيات ، حيث يرى المؤيد أن السلالة مثل آدم ، والنطفة مثل نوح ، والعلقة مثل إبراهيم ، والمضفة مثل موسى والعظام مثل عيسى واللحم مثل محمد (انظر : المؤيد في الدين . المجالس المؤيدية ، ج ١ سابق ، الجزء الأول ، ص ١٤٧) .

(٣) قرآن كريم ، سورة يس ، الآيتان ٧٨ ، ٧٩ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ١٤٢ ، ١٥٩ ، ٣٥٩ - ٣٦٥ . وتجدر الإشارة الى أن الإخوان ذكروا في الرسائل أسطورة رمزية عن توالي إرسال الأنبياء الستة وأن يوم السبت يقابل آدم ، والأحد نوح ، والاثنين إبراهيم ، والثلاثاء موسى ، والأربعاء عيسى ، والخميس محمد ، وأن يوم الجمعة هو يوم العيد أو الفصل أو الانتباه . ويرى البعض أن هذه الأسطورة - رغم محاولة الإخوان التضعضع القديس فيها - تفرح وجهة نظر الإخوان في شأن النطق السبعة . ويشير البعض الى أن فكرة للاخوان عن =

مكانة المهدي المنتظر بين الأنبياء والرسل عند الأخوان :

يحتل المهدي المنتظر أو سابغ النطقاء مكانة هامة عند الأخوان . فهم يرون أن حركات الدين « موجودة في العالم في ستة أشخاص ، هم أسحاب الشرائع ، منهم خمسة أولو العزم ، وأدم السادس » ، أما المهدي المنتظر فانه موجود في شرائع الستة السابقين بالقوة « اذ كانوا يذكرونه ، ويبشرون به ، ويدعون اليه ، ويحذرون منه » ، إلى أن يظهر بعدهم أو يقوم بالفعل بعد أن كان قائما بالقوة (١) . وهذا الرئيس السابغ الآتي في آخر الزمان ، والذي يطلق عليه الأخوان « سيد اخوان الصفاء » لأنه سيعيد الحق إلى أهله ، يحيط بكل علوم الرؤساء الستة الذين تقدموه (٢) فالرئيس السابغ هو « المؤيد بوسع الطاقة في المعارف » (٣) . ولذا يفسر الأخوان تفجير البحار الوارد في القرآن (٤) بأنه « ظهور علم الرؤساء السبعة » ، وما كان مستورا من شرائعهم ونواميسهم ، ولذلك قيل أن البحار سبعة ، وأن السابغ هو البحر المحيط ، هل مثل لحاتم الرؤساء (٥) وصاحب النهاية أو السابغ يكون مثله كمثل آدم ، بل يتفوق عليه بأنه برئ من الخطيئة ، وفي هذا يقول الأخوان « وكذلك يكون صاحب النهاية مثل صاحب البداية ، إلا أنه برئ من الزلة والخطيئة والنسيان يؤيده الله بكلامه ، ويستخلفه في أرضه ، كما استخلف آدم . . . ويظهر نسله المبارك ويكثر أولاده ، ويخصب زرعه ، ويفتح الدور باسمه . . . فالحق الله . . . بآدم السعيد . . . » (٦) ، بل إن آدم نفسه حينما وقع في الخطيئة وندم على فعلته ، توسل إلى ربه « بالقائم في ذلك الوقت الذي تظهر فيه الحقائق » ، وذكر أنه لم يعتمد الخطيئة وإنما اشتاق إلى منزلة القائم ودرجته

= الإمام أو الانسان الكامل أو النفس الناطقة الكلية مستلزمة إلى حد كبير من فلسفة هرمس المثلث الحكمة .
أنظر في ذلك :

— Massignon, Encyclopedie de L'Islam, Vol. 2 pp. 1954-1955.

— Yves Marquet, Imamat, Op. Cit., pp. 75-78.

الرباط ، الجزء الثالث ، ص ٣١٥ - ٣١٩ .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ١٤٩ - ١٥٠ ، ٢٥٣ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٣٢ - ٦٣٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٦٧٣ .

(٤) يقصدون قوله تعالى « وإذا البحار فجرت » (قرآن كريم ، سورة الانفطار الآية رقم ٣) .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢١٢ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٣٦٣ .

الرفيعة » بغير انكار لها ولا استكبار عن الاقرار بفضل صاحبها « (١)
فمنزلة السابيع من دين الله عز وجل هي في نظر الاخوان بمثابة القلب (٢)
ويرى الاخوان أن الخير هو معرفة السابيع والايمان به قبل حلول دوره
وقيامه ، لأنه اذا كان وقت قيام السابيع بالأمر الجديد ، فيومئذ « لا ينفع
نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في ايمانها خيرا » (٣) .

المدينة الفاضلة لـ اخوان الصفاء تكون في مملكة السابيع :

يرى الاخوان أن معرفة السابيع والعمل له قبل قيامه ، يكون في
عهد السادس أو الناطق السادس الذي يملك النفوس فقط ولا يملك
الأجساد . ومن ثم يرون أن تكتلهم لبناء مدينتهم الروحية الفاضلة لابد
وأن يكون في مملكة السادس قبل قيام السابيع الذي سيملك عند ظهوره
النفوس والأجساد جميعا (٤) . ولذا يؤولون (النفخ في الصور) الوارد
ذكره في القرآن الكريم (٥) بأن (النفخة الأولى هي قيام السادس
بالبشارة والاعذار ، والنفخة الثانية هي التي بها يكون العالم قياما
ينتظرون ظهور السابيع . فالسادس أول بالقوة . والسابع ثان
بالفعل » (٦) .

ولذلك يبحث الاخوان أتباعهم بالسير في الطريق الصحيح الذي
يسير فيه الاخوان ، وهو الطريق الذي يوصل للغاية المنشودة ، ولذا

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١١٨ . وقد أشرنا من قبل الى رأى
الاخوان في قول النصارى بأن « عيسى بمنزلة سابع الرؤساء ، الذي به تقوم الساعة ،
وهو مهدى الأمة » وإن الله كذبهم على لسان السادس من أنبيائه وأعلمهم أن المسيح عليه
السلام لم يدع لنفسه مرتبة السابيع لأنها ليست من حقه (انظر تأويل الاخوان للآية
رقم ١٩ من سورة الأعراف في المبحث الخاص بفلسفة التأويل ، وانظر أيضا : الرسالة
الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٢٢ - ٢٢٣) .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٥٤ - ٢٥٨ .

(٣) قرآن كريم ، مسودة الأعلام ، الآية رقم ١٥٨ - الرسالة الجامعة ، الجزء
الثاني ، ص ٢٣٣ .

(٤) ستعرض للمفهوم هذه الفكرة التي قد توحى بأن محمدا صل الله عليه وسلم هو
المقصود بالسادس الذي يملك النفوس فقط ، وذلك في النتيجة الثانية التي تستخلص من
فلسفة المهدي المنتظر عند اخوان الصفاء .

(٥) النفخ في الصور ورد في عدة آيات في القرآن الكريم : ومنه قوله تعالى « ونفخ
في الصور لجمعناهم جميعا (سورة الكهف ، من الآية رقم ٩٩) ومنها قوله تعالى « قوله
الحق وله الملك يوم ينفخ في الصور » (سورة الأعلام الآية رقم ٧٣) وقوله تعالى
« يوم ينفخ في الصور ونحشر المجرمين يومئذ ذرعا (سورة طه الآية رقم ١٠٢) وقوله
تعالى « فإذا نفخ في الصور نفخة واحدة » (سورة الحاقة ، الآية رقم ١٣) .
(٦) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢١٢ - ٢١٣ .

أطلقوا عليه «سفينة النجاة» ، والتي بواسطتها يستطيع الأتباع دخول المدينة العاضلة التي يصفها الاخوان بأنها «مدينة أرم ذات العماد» التي لم يخلق مثلها في البلاد ، والتي مسورة بسبعة أسوار ، ولأفتيح أبوابها الا لمن عرفها ، للسابع المنتظر والبرقليط الأكبر « (١) » .

ويستشهد الاخوان على قرب ظهور المهدي المنتظر بتأويل قوله تعالى « يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون » (٢) بأن الألف سنة هي مدة قيام أمر السادس ، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم : عمر الدنيا سبعة آلاف سنة ، بعثت في آخرها ألفا (٣) .

النتائج التي يمكن استخلاصها من فلسفة المهدي عند أخوان الصفا ودلالاتها السياسية :

ومن هذا العرض لعقيدة أخوان الصفا فيما يتعلق بالمهدي المنتظر ، يمكن استخلاص بعض النتائج لعل أهمها

أولاً - عدم إيمان الاخوان بفكرة الرجعية ومهاجمة الشيعة الاثني عشرية :

اذ يلاحظ أن الاخوان لا يؤمنون بفكرة الرجعية أو اختفاء الامام وعودته في المستقبل في صورة « المهدي المنتظر » الذي ينشر العمل في الأرض بعدما ملئت بالجور والظلم . بل ان الاخوان يهاجمون أصحاب هذه العقائد التي تؤمن بالرجعة ، ويركزون هجماتهم في هذا الصدد على فرقة الامامية الاثني عشرية التي تؤمن بأن الامام محمد بن حسن العسكري آخر الأئمة الاثني عشرية ، الذي اختفى طفلاً ، سيعود في آخر الزمان وأنه هو المهدي المنتظر (٤) .

(١) المرجع السابق ، ص ٣٥٣ - ٣٥٤ .

(٢) قرآن كريم ، سورة النجاة ، الآية رقم ٥ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢١٦ - ٢١٧ .

(٤) هذه النقطة تمثل أحد الخلافات الجوهرية بين الشيعة الاثني عشرية وبين الاسماعيليين ، فبينما ترى الفرقة الأولى أن امامهم الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري الذي اختفى عام ٢٦٠ هـ لازال حياً وأنه سيظهر ليملأ الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً ، يرى الاسماعيليين يذهبون الى أن الامام هو حجة الله على خلقه وأنه موجود في كل زمان لأن الكون لا يستطيع البقاء لحظة دون امام ، وان الامامة تستمر بالنص مني الدهر ، ولا يعقل - كما يقول الاثني عشرية - أن يقال أن أما يعيش طول هذه المدة (مصطفى غالب ، الحركات الباطنية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٠٠ - ١٠١) .

فقد هاجم الاخوان قول أحد الشعراء من أتباع فرقة الاثنى عشرية ، وهو دعبيل الخزاعي (١) في شأن الامام المختفى الذى طال انتظاره حينما قال :

ألم تر أنى مذ ثلاثين حجة أدوح وأغدو دائم الحسرات
وقد استشهد الاخوان بهذا البيت للتدليل على أن من الآراء الفاسدة والاعتقادات المؤلة لنفوس معتقديها ، رأى من يرى ويعتقد « أن الامام الفاضل المنتظر الهادى ، مختف لا يظهر من خوف المحالفين » (٢) . ويقول الاخوان في صاحب هذا رأى من أمثال دعبيل الخزاعي وأتباع الأئمة الاثنى عشرية ، أنه « يبقى طول عمره منتظرا لخروج امامه . متمنيا لمجيئه ، مستعجلا لظهوره ، ثم يغنى عمره ويموت حسرة وغصة لا يرى امامه ولا يعرف شخصه من هو » (٣) .

أما عقيدة اخوان الصفاء في امامهم هو أنه ظاهر لجماعته ، ولكن أعداء لا يعرفونه . وفي هذا يقول الاخوان ردا على من يقول بالامام المختفى من خوف الأعداء « كلا بل هو ظاهر بين ظهرائهم ، يعرفهم وهم له منكرون ، ويستشهد الاخوان بقول الشاعر (٤) :

يعرفه الباحث من جنسه وسائر الخلق له منكر
ومنى ذلك أن الامام في عقيدة الاخوان غير مختف عن أتباعه وشيعته ، بل يعرفونه ويستطيعون الوصول اليه ، وإنما أعداؤه فقط هم الذين لا يعرفونه وهو محتفى بالنسبة لهم ، بعكس الحال في امام الشيعة الاثنى عشرية المختفى عن أعين شيعته وأعدائه جميعا ، والذي سيظهر فيما بعد - حسب عقيدة الاثنى عشرية - في صورة المهدي المنتظر .

(١) دعبيل الخزاعي أحد أتباع فرقة الاثنى عشرية ، عاش في عهد المأمون ، وهجا أحد الأمراء العباسيين بقوله : -
أنى يكون وليس ذاك بكائن يرث الخلافة فاسق عن فاسق
أنظر : د. فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ١١١ - الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٧١ - ٧٢ .

(٢) أفاضت كتب الشيعة في اثبات عقيدة الامام الذى اختفى وسيمود في صورة المهدي المنتظر ، وقد استشهد الشيعة الامامية أو الاثنى عشرية في ذلك بعدد من الأدلة العقلية والنقلية . ويمكن الرجوع الى كتب الشيعة الاثنى عشرية لدراسة عقائد هذه الفرقة في صدد الامامة التى تأسست على هذه العقيدة . وقد أورد الدكتور أحمد محمود صبحى ثبوتا بالمصادر والمراجع التى يمكن الرجوع اليها في هذا الشأن (د. أحمد محمود صبحى ، نظرية الامامة لدى الشيعة الاثنى عشرية ، القاهرة ١٩٦٦) .
(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٧١ - ٧٢ ، ٥٢٣ - ٥٢٤ .
(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤٨ .

ومن ثم يفرق الاخوان بين الأئمة في دور الكشف الذين « ربما كانوا ظاهرين بالعيان ، موجودين في المكان » وبين الأئمة في دور الستر الذين « لا يكونون مفقودى الوجه جملة من أعدائهم ، فأما أولياؤهم فيعرفون مواضعهم ، ومن أراد منهم قصدهم تمكن منه ... » (١) .

والدلالة السياسية التي يمكن أن نصل اليها من الفرق بين الاخوان والشيعية الاثنى عشرية في شأن الرجعة وعدم ايمان الاخوان بها ، هي أن الرجعة تعني توقف نشاط الفرقة السياسي مع الاحتفاظ بالأمل في رجعة مظفرة ، أما قول الاخوان بدور الستر لأئمتهم فهو يفيد التقية بمعنى الالتجاء الى الستر خوفا من اضطهاد الدولة والامتناع عن القيام بحركة علنية (٢) .

ثانيا - الفرق بين الامام في دور الستر والامام في دور الكشف عند اخوان الصفاء :

لقد أفاض الاخوان في شرح عقيدة السابغ المنتظر الذي هو في مرتبة سابغ النطقاء الذي سيقوم بعد الأنبياء العظام الستة ، والذي به يكون دور الكشف .

كما ذكر الاخوان أن المدينة الفاضلة يكون بناؤها في دور السادس . تمهيدا لظهور السابغ الذي ستتحقق على يديه المدينة الفاضلة والذي سيملك على النفوس والأجساد ، لأن السادس لا يملك الا النفوس فقط .

وقد يفهم من نصوص الاخوان التي أشرنا اليها في هذا الصدد ، أن السادس أو محمد صلى الله عليه وسلم لا يملك الا النفوس دون الأجساد في دوره ، مما قد يؤدي الى الاضطراب في فلسفة الاخوان ، خصوصا وأنهم ذكروا أن الله سبحانه وتعالى « قد جمع لنبيه محمد ، عليه الصلاة والسلام والتحية ، خصال الملك والنبوة جميعا » (٣) ، أي أن السادس من الأنبياء العظام ملك على النفوس والأجساد .

ويمكن تفسير هذا التضارب بين سادس الأنبياء العظام الذي ملك النفوس والأجساد ، والسادس الذي يرى الاخوان أنه لا يملك الا النفوس فقط ، على ضوء فلسفة أدوار الامامة ونظرية المثل والممثل . ويمكن تلخيص هذه الفكرة فيما يلي :

(١) المرجع السابق ، ص ٣٧٩ .

(٢) انظر : د . محمد عبد الهادي شعيبة ، محاضرات في تاريخ العصر العباسي الاول ،

مرجع سابق ، ص ٢٦ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٩٦ .

١ - يرى الاخوان أن الدنيا بما فيها من أدوار الأنبياء الستة ، ما هي الا دور الستر ، وأن السابع أو المهدي المنتظر سيكون به دور الكشف في نهاية العالم . وأن أدوار الأنبياء السبعة العظماء مثال لأدوار الأئمة السبعة - التي وضحت فيما بعد عند الاسماعيليه - وأن أئمة دور الستر يقابلون أو يشبهون أنبياء دور الستر وأن امام دور الكشف أو المهدي المنتظر لدور الكشف يقابل المهدي المنتظر لدور الكشف في الحياة الآخرة أو النشأة الآخرة ، وامام دور الكشف في الحياة الدنيا عند الاخوان هو الذي سيحقق المدينة الفاضلة التي سيتحكم فيها على النفوس والأجساد .

٢ - يرى الاخوان أن هناك قيامتين ، القيامة الكبرى وهي النشأة الآخرة حيث يبعث الخلق ويحشرون ويحاسبون (١) ، وقاسوا عليها القيامة الصغرى التي تحدث حينما يدور القران وتنصرم دولة أهل الشر ، حيث يكون أئمة الخير مستترين ولا يملكون الا على نفوس أتباعهم وشيعتهم فقط ، وتكون السيطرة على الأجسام لحكام دولة أهل الشر ، ولكن حينما تأتي دولة أهل الخير على يد الامام السابع أو المهدي المنتظر في دور الكشف وانجلاء الغمة عن الاخوان ، فان هذا الامام السابع سيملك النفوس والأجساد جميعا .

وقد ترتب على اضطراب نصوص الاخوان في عرض فكرتهم حول امامهم المهدي المنتظر والفرق بينه وبين المهدي المنتظر الذي سيأتي في نهاية العالم ، أن وقع بعض الباحثين أمثال « ايف ماركيه » و « ماسينيون » في حيرة واضطراب فلم يتمكنوا من فهم مغزى الاخوان في هذا الشأن (٢) . ولعل هذا الاضطراب في نصوص الاخوان مرجعه اما الى أن الاخوان تعمدوا هذا الخلط تقيية ، وأما أنهم وقعوا فيه باعتبار أن محاولتهم في شأن أدوار الأئمة وقياسها على أدوار الأنبياء من جانب ورغبتهم في التفرقة بين الأئمة في دور الستر وبين الامام المهدي في دور الكشف ، نقول أن هذه المحاولة من جانبهم كانت من المحاولات المبكرة ، ان لم تكن المحاولة الأولى ، من جانب الحركة الاسماعيلية لوضع عقيدة

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٩ - الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٦٧ .

Yves Marquet, *Imamat*, Op. cit., p. 75.

(٢) انظر :

Massignon, *Encyclopedie de L'Islam*, Vol. 2, Op. Cit., pp. 1954 — 1955.

الأدوار السبعة للأئمة التي نضجت في الكتابات الاسماعيلية التي ظهرت بعد عصر الاخوان وأصبح لكل امام في كل دور من الأدوار لقب خاص ووظائف خاصة مثل الاسام الأساس والقائم والمستودع والمستقر والمتمم وما شابه ذلك .

ومن ثم يمكن القول أن امام دور الكشف أو المهدي المنتظر الذي سيكون رئيسا للمدينة الفاضلة عند اخوان الصفاء ، يتميز بصفات خاصة عن أئمة دور الستر ، وهو في ذلك يشبه السابع المنتظر أو سابغ النطقاء في تميزه عن الأنبياء الستة العظام الذين بعثوا للعالم في الحياة الدنيا أو دور الستر . وامام الزمان عند الاخوان ما هو الا خليفة النبي محمد عليه السلام بعد وفاته ، في مملكته الروحانية اذا كان في دور الستر ، وخليفته في مملكته الروحانية والجسمانية اذا كان في دور الكشف والظهور وسوف نعود لعرض تفاصيل هذه الفكرة عند دراستنا لمفهوم الامامة عند اخوان الصفاء (١) .

ثالثا : الفرق بين امام الزمان عند الاخوان وامام الزمان عند الفاطميين : -

والنتيجة الثالثة التي يمكن استخلاصها من النتيجة السابقتين هي أن الاخوان لا يصفون امامهم في دور الستر ، الموجود بينهم والذي يعرفهم ويعرفونه ، بنفس الصفات التي يصفون بها المهدي المنتظر أو الامام في دور الكشف . ولعل هذا هو السبب في أن الفاطميين لم يعرفوا هذه التفرقة ، لأن امامهم كان ظاهرا حاكما على النفوس والأجساد في ظل الدولة الفاطمية ، ومن ثم وصف الفاطميون امامهم بجميع الصفات التي كان الاخوان يصفون بها المهدي المنتظر . ومن ثم لم يكن الفاطميون يؤمنون بفكرة المهدي المنتظر ، بل كانوا يرون أن المهدي المنتظر تجسد في امامهم الفاطمي ، وهؤلاء الأئمة يتمتعون بكل صفات وقوى الانسان المطلق الكلي التي تعرضنا لها من قبل . ولهذا لم يقل الفاطميون بالرجعة (٢) باعتبار أن أئمتهم كانوا يحققون لهم مثلهم العليا في الحياة . وقد ظل هذا الاعتقاد في أئمة الفاطميين سائدا طوال عهود قوة الدولة الفاطمية ، حتى نهاية عصر الحاكم بأمر الله ، حيث بدأت من جديد عقيدة

(١) أنظر الفصل الأخير من الباب الثاني من هذا البحث .

(٢) أنظر كتاب المعز لدين الله الفاطمي الى عبده جودر يعرفه برفقة المنصور بالله (الجودري ، سيرة الأستاذ جودر ، تحقيق د. محمد كامل حسين ، د. محمد عبد الهادي شميرة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ص ٧٢ - ٧٤) .

الرجعة لدى أتباعه من الدروز كما سبقت الإشارة (١) ، وانتشرت لدى مشايخي كل امام فيما بعد (٢) .

وفي تصوري أن عقائد الدولة الفاطمية في شأن الامام وعدم القول بالرجعة أو المهدي المنتظر ، ماهي الا امتداد طبيعي لعقائد أخوان الصفاء في شأن عقيدة المهدي المنتظر ، وكان ذلك نتيجة منطقية لتحقيق الوجود المادي للمدينة الفاضلة في شكل الدولة الفاطمية بالغرب في أواخر القرن الثالث الهجري . ففي عهود الدعوة السرية ، أو ما يعبر عنه الاخوان بدور الستر ، لا يستطيع الامام أن يدعى سلطانا على الأجساد ، بل يكون سلطانا على أعضاء الجماعة سلطانا روحانيا (١) . ومن ثم لابد أن تبت الآمال لأعضاء الجماعة بقرب ظهور « دور الكشف » الذي يخرج فيه أمام - هو المهدي المنتظر - يسيطر على الأرواح والأجساد جميعا ، أي تحقيق وجود مادي للمدينة الفاضلة الروحانية ، وهو ما تحقق في صورة الدولة الفاطمية وعندما يتحقق مثل هذا الوجود المادي لا يكون هناك مبررا للقول بفكرة انتظار الامام المهدي . وفي تصوري أيضا أن فكرة انتظار الامام أو القول برجعته بعد غيبته لا تظهر الا في مراحل ضعف الدعوة ، سواء في دور الستر أو في مرحلة تمزق الدولة وتنازع الامامة ، وبمعنى آخر تظهر كتعبير عن الرغبة في الانتقال من واقع معين مرفوض أو محكوم عليه بعدم الصلاحية الى واقع جديد يتسم بالمثالية التي يجب تحقيقها .

(١) أنظر في هذا الصدد : عبد الله النجار ، مذهب الدروز والتوحيد . مرجع سابق ، ص ١٠٩ وما بعدها .

(٢) أنظر على سبيل المثال : حماد تاسر ، الامامة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٤١ وما بعدها .

(٣) يرى البعض أن أول من بشر بفكرة تحقق الأمامي على يد السابع ، هو الامام جعفر الصادق ، حيث كان هو سادس الأئمة . ولما كانت سلطته دينية وروحية فقط ، فقد فرق بين الامامة والخلافة قائلا أنه ليس من الضروري على الامام أن يتقلد السلطة الدنيوية والدينية معا ، أو حتى يدعى الحق بهما ، اذا كانت الظروف غير مواتية لذلك . وبهذا برد أمامته على أنها امامه روحانية مسالمة بعيدة عن الادعاءات أو الفعاليات السياسية . ولذا لم يكن للصادق أية ادعاءات تتعلق بفكرة المهدي ، ولكنه بشر أتباعه بظهور القائم وهو الامام السابع . وتشير به بذلك جعل أتباعه يعلقون آمالهم على خليفته ، وهكذا تخلص الصادق من الحاح الشيعة عليه بضرورة الثورة ضد العباسيين ، ويرد كذلك سياسته للمسألة (د . فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٣٣) .

المبحث السادس

فكرة النسب الروحاني عند الاخوان

يرتكز محور عقائد الشيعة على نظريتهم في الامامة وفي الوراثة الشرعية لها لمن اصطفاهم الله سبحانه وتعالى من ذرية آل البيت وخصصهم لهذه المرتبة العالية .

ومفهوم الوراثة الشرعية للامامة في ذرية آل البيت لدى كافة فرق الشيعة - باستثناء الامامية الاثني عشرية والاسماعيلية في ظروف خاصة - يعنى انتقالها من الآباء الى الأبناء . والمقصود بعلاقة الأبوة والبنوة ، هو علاقة الدم أو « نسب الولادة » على حد تعبير ابن خلدون (١) .

وقد ذهب الحركة الاسماعيلية في فكرة النسب هذه مذهبا خاصا ، فميزت بين الابوة والبنوة الجسمانية ، وبين الابوة والبنوة الروحانية . بل لقد بلغ الأمر بهم الى اعتبار العلاقة المادية بين الأب وابنه - وهي التي تتصل بالجسد الزائل وحده - أقل أهمية من العلاقة الروحانية التي تربط بين المعلم وتلميذه ، هذه العلاقة المنبعثة من النفس الخالدة . وبموجب هذه العقيدة يصير التلميذ أخرى بأن يكون الابن والوارث الحقيقي من النسل الطبيعي للانسان . حتى لقد ارتأى البعض أن كلمتي « أب » و « ابن » في الكتب الاسماعيلية إنما استعملتا بهذا المعنى أحيانا (٢) .

ولعل اخوان الصفا هم أول من عرض عقيدة « الأبوة

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ١٢٣ .

(٢) Massignon Salman Pak et Les Premices Spirituelles de L'Islam Iranien, Paris, pp. 66-69.

الروحانية « (١) في رسائلهم ، قبل ان تتناولها كتب الدعوة الاسماعيلية فيما بعد بالتوسع والتفصيل . وقد تضمنت رسائل الاخوان عدة نصوص حول هذه العقيدة . فيقولون في احدى رسائلهم « واعلم ياأخى بأن لكل مولود من الحيوان أبوين في عالم الفلك ، كما ان له والدين في الأرض . أحدهما دليل عمره يسمى « كخدائى » أى رب البيت ، والآخر يسمى « هيلاج » أو ربة البيت « (٢) ، ويقولون في موضع آخر « واعلم ياأخى بأن لكل نفس من المؤمنين أبوين في عالم الأرواح ، كما أن لأجسادهم أبوين في عالم الأجساد » (٣) .

ويستشهد الاخوان للتدليل على رأيهم فى هذا الشأن بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية فيستشهدون بقوله تعالى « ملة أبيكم ابراهيم » (٤) ، وحينما قال نوح « ان ابني من أهلى » ، قال له سبحانه وتعالى « أنه ليس من أهلك انه عمل غير صالح » (٥) ، وبقوله تعالى « فاذا نفخ فى الصور فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون » (٦) كما يستشهدون بقول الرسول عليه السلام لعل بن أبى طالب « أنا وأنت يا على أبو هذه الأمة » ، وقوله عليه السلام « المؤمن أخو المؤمن من أبيه وأمه » ، وقوله عليه السلام « يا بنى هاشم لا يأتينى الناس يوم القيامة بأعمالهم

(١) ويطلق البعض على الأبوّة الروحانية أو النسب الروحاني مصطلح « النسب الذهبى » (انظر : سلامة موسى ، حرية الفكر وأبطالها فى التاريخ، دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٦ ، ص ١٠٧) ، كما يطلق عليها كلود كاهن مصطلح (الوراثة التوراتية) تمييزا لها عن الوراثة الطبيعية (كلود كاهن ، تاريخ العرب والشعوب الاسلامية ؛ مرجع سابق ، ص ٢٥٨) .

ومازالت عقيدة البتوة والأبوية الروحانية مستخدمة لدى فرقة الاسماعيلية الاغاخانية (انظر على سبيل المثال رسالة اغاخان الثالث سلطان محمد شاه على المؤرخة ٣٠ مايو ١٩٥٣ الموجهة الى مصطفى غالب حيث خاطبه بعبارة « ولدى الروحى العزيز » والتي أرسلها كمقدمة لكتاب : «تصطفى غالب ، ترايخ الدعوة الاسماعيلية منذ أقدم العصور حتى عصرنا الحاضر ، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر ، سوريا ١٩٥٣ ، صدر الكتاب)

(٢) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٤٤٦ . وهذه الفكرة قريبة الشبه بما ذهب اليه المؤيد فى الدين من تشبيه الرسول عليه السلام بالذكر وتشبيهه على بن أبى طالب بالأختى (المؤيد فى الدين ، المجالس المؤيدية ، الجزء الثانى ، المجلس الثالث من المائة الثالثة) وهو ما ذهب اليه اخوان الصفا فى موضع آخر من رسائلهم (الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٥٠) وانظر أيضا فى نفس المتن : أبو المعالى محمد الحسين العلوى ، بيان

الأديان ، ترجمة يحيى الخشاب ، مرجع سابق ، ص ٤٢ .

(٣) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢١٣ .

(٤) قرآن كريم ، سورة الحج ، من الآية رقم ٧٨ .

(٥) قرآن كريم ، سورة هود ، الآية رقم ٤٦ .

(٦) قرآن كريم ، سورة المؤمنون ، الآية رقم ١٠١ .

وتأتوني بأنسابكم ، فاني لا أغنى عنكم من الله شيئا » • ويستشهدون أيضا بقول ابراهيم عليه السلام « فمن تبعني فانه مني » ، ويقول المسيح عليه السلام للحواريين « جئت من عند أبي وأبيكم » (١) •

وكل هذه الآيات والأجاديث تؤكد - كما يرى الاخوان - أن النسب الجسداني لا ينفع في الآخرة ، أما الأبوة النفسانية فهي التي « لا ينقطع نسبها » ، كما قال النبي عليه السلام : كل نسب ينقطع يوم القيامة الا نسبي • فالنسبة الجسدانية تنقطع اذا اضمحلت الأجساد ، وتبقى النسبة النفسانية ، لأن جواهر النفوس باقية بعد فراق الأجساد » (٢) • ولذا يرى الاخوان أن أهل البيت وأبناء النبي هم « آله ومن هو على ملته ومن تبعه » ، ويستشهدون بقول النبي عليه السلام « سلمان منا أهل البيت » (٣) •

وبناء على هذه العقيدة اعتبر الاخوان المعلم والأستاذ أفضل من الأب الجسداني وفي ذلك يقول الاخوان « واعلم أن المعلم والأستاذ أب لنفسك وسبب لنشوتها وعلة حياتها ، كما أن والدك أب لجسدك وكان سببا لوجوده ، وذلك أن والدك أعطاك صورة جسدانية ، ومعلمك أعطاك صورة روحانية ، وذلك أن المعلم يغذي نفسك بالعلوم ويربيها بالمعارف ، ويهديها طريق النعيم واللذة والسرور والأبدية والراحة السرمدية ، كما أن أباك كان سببا لكون جسدك في دار الدنيا ومربيك ومرشدك الى طلب المعاش فيها » (٤) •

وعلى أساس هذه العقيدة أيضا ، يرى الاخوان أن الاخوة الروحانية أفضل من الاخوة الجسمانية الطبيعية ، ويرون أن الصديق خير من الإخ والولد ، لأن هؤلاء يريدونك لتحقيق مصلحة مادية ، أما الصديق فانه

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢١٣ - الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٣ - الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٥٠ •

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٣ •

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٥١ • وقد ذكر ابن خلدون حديثا للرسول عليه السلام قريب المعنى بهذا الحديث ، حيث ذكر أن الرسول عليه السلام قال « مولى القوم منهم » (ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ١٢٣) ويرى البعض أن حديث الرسول الخاص بسلمان الفارسي هو الأساس الذي بنيت عليه العقيدة الخاصة بالنسب الروحاني (انظر في هذا الصدد :

(Massignon, Salman Pak — op. cit., pp: 66-69

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٠ •

لا يريدك من أجل هذه المنافع الجسمانية ، ومن ثم ينبغي أن يؤثر الصديق على الأخ والولد (١) .

ولعل هدف الاخوان من وراء هذه الفكرة ، هو العمل على تقوية عرى الصداقة بين أعضاء جماعتهم ، وحثهم على أن يضحي كل منهم من أجل اخوانه في الجماعة . ولذا يؤكد الاخوان أن كل صداقة تتبدل بتغير أحوال الأصدقاء الا صداقة اخوان الصفاء « فان صداقتهم قرابة رحم ، ورحمهم أن يعيش بعضهم لبعض ، ويرث بعضهم بعضا وذلك أنهم يرون ويعتقدون أنهم نفس واحدة في أجساد متفرقة » (٢) . ولهذا السبب أيضا ، يحث الاخوان أعضاء جماعتهم على التكافل الاجتماعي ، فمن رزق العلم والمال يجب عليه أن يضم اليه بعض اخوانه الذين حرموا منهما . ولا ينبغي أن يمين على أحد من اخوانه بما يقدمه له ، بل يعامله كما يعامل ابنه الجسداني ، لأن أخيه هذا يعتبر ابنه النفساني « لأنه ان كان ذلك ابنه الجسداني ، فهذا ابنه النفساني . . . وان كان يظن أن ابنه الجسداني يحيى ذكره بعد موته ، فهذا أيضا ان عاش أحبي ذكره في مجلس العلماء ومحاضرات أهل الخير اذا نشر علمه ، ويتوجه اليه ويترحم عليه كلما ذكره ، كما نذكر نحن معلمينا وأستاذنا أكثر مما نذكر آبائنا الجسدانيين وترحم على آبائنا . وان كان يظن أن ذلك الابن الجسداني ربما ينفعه اذا كبر ، ويعينه على أمور الدنيا ، فهذا ربما بلغ في العلم والحكمة والخير مرتبة عند الله تعالى ، أن يشفع بعلمه لمعلمه . . . » (٣)

اهمية فلسفة النسب الروحاني ودلالاتها السياسية :

في تصوري أن فكرة النسب الروحاني التي أبرزها ووضح أسسها اخوان الصفاء وسعت من مفهوم « النسب » الضيق الذي كان

(١) وفي تفصيل الصديق على الولد يقول الاخوان « قاله - أي الصديق - خير لك من ولدك الذي من ظهرك ، وأخيك من صلب أبيك ، ومن زوجتك التي جعلت كل كسبك لها . . . ناعرف حقك كما نعرف حقوقهم ، بل ينبغي أن تؤثر عليهم كلهم ، لأن هؤلاء يحبونك من أجل منفعة تصل منك اليهم ، ويريدونك من أجل منفعة تدفعها عنهم ، فإذا استغنوا عنك زهدوا فيك ورغبوا في غيرك وخذلوك أخرج ما تكون اليهم . فاما هذا الأخ فليس يريدك من أجل شيء خارج عن ذلك بل من أجل أنه يرى ويعتقد أنك إياه وهو إياك نفس واحدة في جسدين متقابلين يسره ما يسرك ويفقه ما يفهمك . يريد لك منه مثل الذي تريد له منك (الرسائل الجزء الرابع ، ص ٤٩) .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٥٢ - ٥٤ .

ينحصر في النسب القائم على علاقة الدم . وربما لجأ الاخوان الى هذه الفكرة نظرا للظروف الحضارية التي كانت تعيشها الدولة الاسلامية في ذلك العهد ، والتي في ظلها بدأ مفهوم « النسب » الضيق ، والتي في ظلها بدأ مفهوم النسب الضيق يفقد قيمه بسبب تفكك العلاقات القبلية ، ونشوء علاقات اجتماعية وروابط اقتصادية جديدة لا تمثل فيها علاقات النسب الجسماني الا حيزا ضئيلا (١) . ومن ثم كان لابد للاخوان من اجساد تكتيل جماعتهم وتقويتها ، من الاعتماد على فكرة النسب الروحاني (٢) .

وبالاضافة الى هذا الهدف الهام ، فقد كان لفلسفة النسب الروحاني أثر كبير على نظرية الامامة من جانب ، وعلى فلاسفة الاسماعيلية والدولة الفاطمية وغيرهم من جانب آخر .

اولا - أثر فلسفة النسب الروحاني على نظرية الامامة :

ولعل أهمية عقيدة التبني الروحي تكمن في أثر هذه العقيدة على نظرية الامامة عند المعتنقين لهذه العقيدة ، حيث يصبح من الممكن أن تنتقل الامامة الى الابن الروحي ، مما ترتب عليه ضرورة التمييز بين نوعين من الامامة هما الامامة المستقرة والامامة المستودعة .

(١) كان المفهوم الأرستقراطي في النسب سائدا في عهد الأمويين بصفة خاصة لدرجة أنهم حرّموا الكثير من أولاد الإمام من الخلافة رغم مقدرتهم مثل مسلمة بن عبد الملك وقد ظل لهذا المفهوم صدى في العصر العباسي ، وعلى هذا الأساس افتقر محمد ذو النّفس الزكية - الذي ثار على الخلافة العباسية عام ١٤٥ هـ - بكونه ابنا لأم عربية هاشمية حرة ، في حين أن الخليفة أبا جعفر المنصور كان ابنا لأم بربرية - ويرى البعض أن افتخار محمد بنسبة العربي الأصل لا يمكن أن يكون قد لاقى تقبلا من الموالى في الحجاز وخراسان والعراق والذين كانوا من أنصار العلويين عادة ، خاصة وأنه كان بحاجة الى كثرة الأنصار (د. فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ١٧٩ ، ١٩٠ - ١٩١) . ولعل هذا يؤيد وجهة نظرنا من أن اختلاط الانساب والطور الحضاري في عصر الاخوان ، علاوة على الرغبة في جذب أكبر عدد من الأنصار والاتباع ، ربما كانا من العوامل الأساسية في تشكيل عقيدة النسب الروحاني عند اخوان الصفاء .

(٢) وقد لاحظ ابن خلدون فيما بعد أهمية فكرة النسب في الصبغة ، وما ترتب على كثرة الاختلاط من تداخل الانساب ، وأن رابطة النسب لا تنحصر في نطاق القرابة وحدها ، إذ قد ينفصل الفرد عن نسبة الأصل وينضم لنسب آخر يحدث لأسباب عدة أهمها الحلف والولاء . ومن ثم أطلق ابن خلدون تسمية « نسب الولاء » قياسا على « نسب الولادة » (ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ١١٦ - ١٢٤) .

وبالرغم من أن فكرة انتقال الإمامة الى غير الأبناء وبالولادة ظهرت قبل الحركة الاسماعيلية لدى بعض فرق غلاة الشيعة كالكيسانية والبيانية والرزامية وغيرها (١) الا أنها لم تكن قد صيغت فى قوالب فلسفية كما حدث على أيدي فلاسفة الحركة الاسماعيلية .

وخلاصة القول فى التفرقة بين الامام المستقر والامام المستودع ، ان الاول هو الذى يملك صلاحية توريث الامامة لولده ، كما أنه هو صاحب الحق فى النص على الامام الذى يأتى بعده ، ويطلق عليه أيضا « الامام بجوهر » أو المتسلم شئون الامامة بعد الناطق مباشرة ، وهو القائم بأعمال الامامة أصالة ، أما الامام المستودع ، فهو الذى يتسلم شئون الامامة فى الظروف والأدوار الاستثنائية ، وهو الذى يقوم بمهامها نيابة عن الامام المستقر بنفس الصلاحيات المقررة للامام المستقر ، ولكنه لا يستطيع أن يورث الامامة لأحد من ولده ، ويطلق عليه « نائب غيبة » (٢) .

وقد لعبت عقيدة الأبوّة الروحانية والبنوة الروحانية دورا خطيرا فى تاريخ الحركة الاسماعيلية منذ استتار الأئمة ، حيث كانت هذه العقيدة سببا فى ظهور سلسلتين من الأئمة فيما بين محمد بن اسماعيل وعبيد الله المهدي ، فكانت هناك سلسلة للأئمة المستودعين ، وسلسلة أخرى للأئمة المستقرين (٣) . ومن ثم اختلفت كتب الدعوة فى شأن أئمة دور الستر اختلافا أدى فى النهاية الى ما عرف بمسألة الطعن فى

(١) كان أصحاب كيسان - مولى على بن أبى طالب - يرون أنه اقتبس من على ومن محمد بن الحنفية كافة الأسرار من علم التأويل والباطن وعلم الآفاق والأفئس أما اتباع بيان من سمعان التميمي فقالوا بانتقال الامامة من أبى هاشم الى بيان ولذلك استحق أن يكون اماما وخليفة . والرزامية اتباع (رزام بن رزم ساقوا الامامة من على الى ابنه محمد ثم الى ابنه هاشم ، ثم منه الى على بن عبد الله بن عباس بالوصية ، ثم ساقوها الى محمد بن على (الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٤٧ ، ١٥٢ - ١٥٣) . ولعل هذه الاتجاهات التى سبقت اخوان الصفاء والاسماعيلية فيما يتعلق بفكرة انتقال الامامة الى غير الأبناء بالولادة ، هى التى دفعت البعض الى القول بأن ما فعله فلاسفة الحركة الاسماعيلية من تفرقة بين الامام المستودع والامام المستقر لم يكن الا « تنظيما لمبدأ مقرر » (برنارد لويس ، أصول الاسماعيلية ، مرجع سابق ، ص ١٢٦) .

(٢) عارف تامر ، الامامة فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٤٤ . ومازالت فرقة الاسماعيلية الاغاخانية حتى اليوم لا تعتبر الحسن بن على رضى الله عنه أحد أئمتهم ، ويذهبون الى أنه كان اماما مستودعا لأخيه الحسين بن على رضى الله عنه ، وكذلك محمد بن الحنفية وموسى الكاظم (المرجع السابق ، ص ١٥٠ - د . محمد كامل حسين ، ديوان المؤيد فى الدين ، مرجع سابق ، هامش ص ٧٤) .

(٣) د . عبد العزيز الدورى ، دراسات فى العصور العباسية المتأخرة ، مرجع سابق ، ص ١٣٨ .

نسب الفاطميين ، هذه المسألة التي شغلت بال الكثير من المفكرين والباحثين القدامى والمعاصرين ، والتي لا نرى مجالا للتعرض لها في دراستنا هذه .

وعلى أية حال يمكن القول انه بالرغم من أن اخوان الصفاء لم يتعرضوا لفكرة الامام المستقر والامام المستودع ، الا أنهم وضفوا بذور هذه الفكرة في فلسفة التبني الروحي التي تطورت فيما بعد على أيدي دعاة وفلاسفة الحركة الاسماعيلية الى ما عرف بمراتب الأئمة والتمييز بينهم . ومن ثم كانت رسائل اخوان الصفاء - على حد تعبير البعض - أكثر الكتب إيضاحا وتعبيرا لعقيدة التبني الروحي (١) .

ثانيا - أثر فلسفة النسب الروحاني على فلاسفة الاسماعيلية :

ومن يطلع على كتب دعاة وفلاسفة الحركة الاسماعيلية والدولة الفاطمية المختلفة لا يسعه أن ينكر أثر فلسفة النسب الروحاني على كتاباتهم وأفكارهم .

فالمؤيد في الدين يصف رتبته في الدعوة بأنها تقابل رتبة سلمان الفارسي وأنه يقوم بما كان يقوم به سلمان في ذلك الأوان (٢) . وفي ذلك ما يؤكد أن الفاطميين كانوا يدينون بعقيدة النسب الروحاني أو النفساني (٣) وليس أدل على ذلك من أن المؤيد كان يطلق على أئمة الاسماعيلية لقب « آباؤنا الأئمة » (٤) .

وتصير الدين الطوسي ، يرى في شأن النسب الجسداني والروحاني أن ذرية الامام على بي أبي طالب على أربعة أنواع هي (٥) :

(١) برنارد لويس ، أصول الاسماعيلية ، مرجع سابق ، ص ١١٨ .

(٢) تتفق جميع النصوص على تلقيب المؤيد بـ « السلماي » نسبة الى مسلمان الفارسي ومن الكتاب من ذهب الى أن المؤيد من نسل سلمان الفارسي (علي بن صالح ، هيون المعارف ورياض لكل متبحر عارف ، بومباي ١٢٩٧ هـ ، ص ٤٥٨) ويشير المؤيد أيضا الى حديث الرسول عليه السلام « سلمان منا أهل البيت » (المؤيد في الدين ، للجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٢٢٧) .

(٣) أنظر : المؤيد في الدين ، ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة ، مرجع سابق القصيدة الثامنة والثلاثون ، ص ٢٨١ . التي بدأها المؤيد بقوله : -

لو كنت عاصرت النبي محمدا ما كنت أقصر عن مدى «سلمان»
ولقال «أنت من أهل بيتي» معلنا قولا يكشف عن وضوح بيانه

(٤) المؤيد في الدين ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٧٦ .

(٥) Ivanow, An Ismailitic Werk by Nasirud — Din Tusi
Journal of the Royal Asiatic Society, 1931, p. 555.

- ١ - ذرية روحانية مثل سلمان الفارسي *
- ٢ - ذرية جسمانية أو بالشكل مثل المستعلي *
- ٣ - ذرية روحانية وجسمانية معا مثل الحسن امام الشيعة الثاني *
- ٤ - ذرية جسمانية وروحانية مثل الامام الحسين *

ونجد عقيدة النسب الروحاني أيضا بين الفرق التي لها علاقه
 باخوان الصفاء والاسماعيلية كالنصيرية والدروز . ويذكر « داسو »
 عن طائفة النصيرية ، أن الأب لا يستطيع أن ينشئ ابنه أو أحد أقاربه ،
 وأن التنشئة تخلق صلة روحانية شبيهة بصلة النسبة الجسدانية ،
 والمنشأ يصبح ابن منشئه حتى أنه لا يجوز له أن يتزوج احدي بناته
 لأنه أصبح أخا لهن . كما أن درجات التنشئة عند هذه الطائفة تناظر
 أدوار الجنين (١) . ونفس الفكرة لها أثرها بين الاسماعيلية في سوريا ،
 وبين الدروز أيضا ، حيث تمثل عقيدة التبني الروحاني والنسب الروحاني
 احدي العقائد الرئيسية لدى هذه الفرق خصوصا فيما يتصل باستخلاف
 الأئمة والحجج (٢) .

(١) Dassaud, Histoire et Religion des Nosairis, Paris 1900 p. 105.

De Sacy, Expose de la Religion des Druzes, Op. Cit., (٢)
 Vol. 2, pp. 112, 578.

ومن المرجح أنه على أساس هذه العقيدة ، ثم اعتبار حمزة اماما عام ٤٠٨ هـ في
 حياة الحاكم وفي اختفائه بثلاث سنوات . وكانت نسبته من الخليفة الحاكم كنسبة
 سلمان الفارسي من محمد عليه السلام (عبد الله النجار ، مذهب الدروز والتوحيد ، مرجع
 سابق ، ص ١١٢ - ١١٣ ، ١٢٣ - ١٢٨) .

الفصل الثاني

الاجتماع السياسى عند إخوان الصفا

- المبحث الاول : طبيعة الاجتماع الانسانى
- المبحث الثانى : طبقات البشر وتصنيف الصنائع
- المبحث الثالث : طبائع الامم وسجاياها
- المبحث الرابع : اعمار الدول وادوارها فى فلسفة الاخوان
- المبحث الخامس : مفهوم السياسة عند الاخوان
- المبحث السادس : المدينة الفاضلة غاية الاجتماع السياسى

المبحث الأول

طبيعة الاجتماع الانساني

بالرغم من أن علم الاجتماع هو علم حديث نسبيا (١) ، إلا أن كثيرا مما كتب في الماضي حول الاجتماع الانساني كانت له أبعاده السياسية بمثل ما حمل من مضامين للحياة الاجتماعية . فقد اتفقت هذه الكتابات من حيث الموضوع ومن حيث المنهجية مع ما عرف فيما بعد باسم الاجتماع السياسي ، وإن اندرجت هذه الكتابات تحت مسميات مختلفة كعلم التاريخ أو علم الأخلاق أو علم السياسة أو علم القانون ، بل إن البعض ليعتبر أفلاطون وأرسطو من الرواد الأوائل الذين يدين لهم الاجتماع السياسي بوجوده ، ثم تطور فيما بعد على أيدي كثير من فلاسفة العصور الوسطى إلى أن اندمج مع علم الاجتماع العام منذ ظهور هذا الأخير في القرن التاسع عشر ، ولم يقدر له الانفصال والتميز كعلم مستقل إلا في بداية هذا القرن .

(١) يعزى تأسيس علم الاجتماع الحديث إلى المفكر الفرنسي (أوجست كوت) ١٧٩٨ - ١٨٥٣ . باعتباره أول من اتخذ « الاجتماع » موضوعا لعلم مستقل وأول من استطاع تأسيس هذا العلم ، بالنظر إلى المجتمع ككل ، وإرساله على أسس علمية ثابتة ، وأنه أول من استعمل كلمة Sociologie لتسمية هذا العلم (ساطع المصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، مطبعة الكشاف ، بيروت ١٩٤٣ ، ص ١٩٣ - ١٩٨) ويؤكد بعض علماء الاجتماع المعاصرين أن كوت تمكن من الإطلاع على ترجمة فرنسية لكتابات ابن خلدون واستفاد منها دون أن يشير إلى المصدر (أنظر : H. Becker, Harry Elmer Barnes, Social Thought from lore to Science, New York 1961, p. 349; H. E. Barnes, Sociology before Comte, in : American Journal of Sociology, XXII, 1971; M. M. Rabie, The Political Theory of Ibn Khaldun, Leiden 1967, p. 47; J. A. Abraham, Origins and growth of Sociology, Penguin Books 1973, p. 29 - 30.

وأنظر أيضا ، د* عبد العزيز عزت ، تطور المجتمع البشري عند ابن خلدون مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٥٣ ، ٥٤ .

ولعل السمة الرئيسية التي اتسم بها علم الاجتماع السياسي منذ اليونان وإلى ما قبل المصور الوسطى ، هو أن الخط الفاصل بين ما هو سياسي وما هو اجتماعي لم يتبين تماما . فسياسات الاغريق Polis تنظر نظرة شاملة الى مجتمعات كاملة التنظيم من كافة الجوانب تتمثل في دولة المدينة City State حيث يمتزج فيها ما هو اجتماعي بما هو سياسي . ويتجلى هذا في قول أرسطو : « الانسان حيوان سياسي » حيث يمكن بسهولة استبدال كلمة سياسي Political بكلمة اجتماعي Social على أساس أن كل ما كان يبغيه أرسطو هو القول بأن الانسان على الحقيقة هو الذي يكون عضوا في المجتمع . وقد ذهب الاغريق الى أبعد من ذلك ، حينما اعتبروا أن غاية الاجتماع السياسي والحياة السياسية والاجتماعية ، العمل على تحقيق أهداف أو أغراض معينة هي التي دعت الى هذا الاجتماع ، وأنه على عاتق الفيلسوف تقع مهمة التحقق من الهدف أو الغرض ، وهل هو هدف صالح أو غير صالح ، وهل يتجه المجتمع لتحقيق هذا الهدف أو الغرض ؟ ولهذا السبب اختلط الاجتماع بالسياسة كجزء من علم الأخلاق Ethics والميتافيزيقا عند الاغريق ، يهتم بالبحث في مسألة أوصاف وصفات رئيس المجتمع الفاضل ، وإلى أي مدى يقترب أو ينحرف عن الصورة المثالية وما هي سبل اصلاحه . ولم تكن هناك فروق تذكر بين كل من أفلاطون وأرسطو في هذا الشأن ، اللهم الا أن تركيز أرسطو كان من الناحية التجريبية العملية ، ولكن كلاهما نظر الى الغاية من الاجتماع باعتبارها غاية ذو طبيعة أخلاقية ، وأن الهدف النهائي هو تحقيق مجتمع يتسم بالاستقرار والسعادة (١) .

وقد كانت هذه المعطيات - التي لم تتعرض أسسها وملامحها العامة للتغيير في ظل الامبراطورية الرومانية والمسيحية - هي التي وضعت أمام الفكر الاسلامي ، الذي اتخذ منها مصدرا من مصادر وضع افكاره ونظرياته السياسية والاجتماعية .

وعلى الرغم من أن اهتمام اخوان الصفاء في رسائلهم كان في غالبه منصبا حول الالهيات ، وعلى الرغم من أن بحث الاخوان في الرياضيات والطبيعات وعلم الحياة (الاجتماع) لم يكن الا تمهيدا لهذا العلم ، الا أن الاخوان قد أبدوا كثيرا من الآراء في المجتمع وتعرضوا في مواطن متفرقة من رسائلهم للفلسفة الاجتماعية ، مما يجعلهم - رغم اغفال الباحثين دراسة الأفكار الاجتماعية لهم - في مصاف المفكرين الاجتماعيين ،

(١) انظر : Roger Gerard Schwartzberg, Sociologie Politique, Paris 1971, pp. 1-2, 9-10; J. A. Abraham, Origins and growth of Sociology, Op. Cit., pp. 21-26

خصوصا وأنهم جعلوا من الفرد والمجتمع موضوعا للدراسة من زوايا عدة .
وان تقصى آراء الاخوان الاجتماعية . وملاحظتها ملاحظة استقرائية ، تشير
الى وجود نظريات اجتماعية كانت أساسا في اقامة صرح فكرهم السياسي ،
حتى ليستطيع المرء أن يتلمس من خلالها معالم نظرية في الحكم
والسياسة (١) .

الاجتماع الانساني عند اخوان الصفاء :

عقد اخوان الصفاء فصلا خاصا للبحث « في حاجة الانسان الى
التعاون » جاء فيه أن الانسان لا يستطيع أن يعيش بمفرده ، لأنه محتاج
في حياته الى العديد من الصنائع التي لا يمكن لانسان واحد أن يتقنها
خصوصا وان حياته قصيرة ، فمن أجل هذا اجتمع في كل مدينة أو قرية
أناس كثيرون لمعاونة بعضهم بعضا ، وانقسم الناس الى جماعات تعمل
كل منها في صناعة أو تجارة أو مهنة معينة مما يحتاجها الناس في حياتهم .
وقد أرجع الاخوان تخصص كل جماعة في عمل ما الى « الحكمة الالهية
والعناية الربانية » (٢) . وقد جعلت في طباع بعض الحيوانات وجبلتها
الآلفة والأنس والمودة ، ليدعوها ذلك الى الاجتماع والتعاون لتحقيق
صلاحيات ونفعها ، ولهذا تزاوم الناس في القرى والمدن « لشدة حاجتهم
الى معاونة بعضهم بعضا » (٣) .

واذا كان الاخوان يرون أن الاجتماع يظل قائما طالما ظلت الحاجة
التي تدعو الى الاجتماع باقية ، وان بطلت العلة التي تدعو الى ذلك انفض
الاجتماع (٤) ، الا أن الاجتماع بين البشر هو اجتماع طبيعي وضروري
ومستمر - في رأى الاخوان - لسببين :

١ - أن جميع العلوم والصنائع موجودة بالقوة في داخل نفوس وأجسام
جميع البشر ولكن لا يتهيأ لأى انسان بمفرده أن يستنبط بقوته
الجزئية وحده جميع هذه العلوم والصنائع (٥) .

(١) وقد أشار A. J. Atberry الى أن جماعة اخوان الصفاء كانت من الجماعات
الأولى التي مهدت للدولة اللامية ، وأنهم لم يكونوا مجرد مدونين للفلسفة كما تصور
البعض ، ولكنهم كانوا أصحاب فكر وعلماء وأصحاب نظرية ثورية
(Montgomery Watt, Islamic Surveys, 1, Islamic Philosophy and Theology,
Edinburgh 1962, p. 102)

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٩٩ - ١٠٠ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣٧٥ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧٠ .

(٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٠٤ .

٢ - أن تفاوت الناس في درجات عقولهم واستعداداتهم الطبيعية واختلاف خواص نفوسهم التي يتوقف عليها اظهار فعل من الأفعال على حسب أمزجة الجسد جعلت العلوم والصنائع والمناقب موزعة على جميع البشر على حسب استعدادات كل منهم (١) .

وتكشف هذه الفلسفة الاجتماعية عند أخوان الصفاء عما يدينون به للمنهج الموروث عن فلاسفة اليونان (أفلاطون وأرسطو) ، ممزوجا بما استمد من تعاليم الدين الاسلامي ونظراته للعلاقة بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة . ولعل هذا الامتزاج يتجلى في قول الاخوان بأن الانسان لا يبدع عيشا هنيئا « الا بمعاونة أهل مدينة وملازمة شريعة » (٢) . فبالنسبة لأثر الفلسفة اليونانية ، يكاد الاخوان يرددون نفس الحجج الاجتماعية والفلسفية الخاصة بحاجة البشر الى التعاون والاجتماع كما وردت في كتاب « الجمهورية » لأفلاطون ، وكتاب « السياسة » لأرسطو . فأفلاطون يرى أن الاجتماع البشري ظاهرة طبيعية سببها عجز الفرد عن القيام بكل حاجاته العديدة وحده ، وحينما اقترح أفلاطون - على لسان سقراط - فكرة اقتفاء أثر الدولة منذ نشأتها ، ليتمكن من تبين نشأة ظاهرتي العدالة والتعدى ، قرر « أن المرء لا يستغنى عن أخوانه ، وهذا هو منشأ الهيئة الاجتماعية والدولة . ولا بد فيها من أربعة أو خمسة رجال على الأقل ، يمثلون العناصر الأولى في توزيع الأعمال ، ويتنوع مجال ذلك كلما نمت الجماعة . فتحوى الحياة في هذه نشأتها على الزراع والبنائين والحاکة الأساقفة ، يضاف الى هؤلاء لأول وهلة النجارون والحدادون والرعاة ... » (٣) .

ويرى أرسطو « أن الانسان بالطبع كائن اجتماعي ، وأن هذا الذي يبقى متوحشا بحكم النظام لا يحكم المصادفة هو على التحقيق انسان ساقط ، أو انسان أسمى من النوع الانساني ... » وأن الانسان الذي يكون بطبعه كذلك ... لا يستروح الا الحرب لأنه غير كفء لأي اجتماع كجوارح الطير » (٤) .

(١) للرجع السابق ، ص ٤٢٥ - ٤٢٧ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٣٩ - ١٤٠ .

(٤) أرسطو طاليس ، السياسة ، ترجمة أحمد لطفي السيد ، مطبعة دار الكتب

١٩٦٩ ، ص ٧٥ - ٧٦ . وانظر أيضا :

J. A. Abraham, Origins and growth of sociology, Op. Cit., pp. 21-22, 31-34

(٤) أرسطو طاليس ، السياسة ، ترجمة أحمد لطفي السيد ، مطبعة دار الكتب

المصرية ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٩٦ - انظر أيضا :

J. A. Abraham, Origins and growth of Sociology, Op. Cit., pp. 25-26

34-36

أى أن أرسطو يرى أن الذى لا يحتاج لغيره هو اما فى حالة بهيمية ساقطة أو الهية سامية . وهو نفس المعنى الذى قصده الاخوان بقولهم عن الانسان « لا يقدر أن يعيش وحده الا عيشة نكدا » (١) :

ولم يكن اخوان الصفاء وحدهم هم الذين تأثروا بالمنهج اليونانى فى طبيعة الاجتماع البشرى ، فقالوا بأن الاجتماع البشرى هو اجتماع « طبيعى » ، بل نجد أن كثيرا من فلاسفة الاسلام - الذين جاءوا بعد اخوان الصفاء - قد نهجوا نفس المنهج فى طبيعة الاجتماع البشرى . فرأى آل من الفارابى وابن سينا وابن خلدون مثلا ، أن الانسان مدنى بطبعه ، وأنه بفطرته محتاج الى أشياء كثيرة ليس فى وسعه أن يستقل بأدائها ، وينفرد بالقيام بها ، بل هو فى حاجة الى التجمع للاستفادة بعمل كل فرد فى المجتمع .

فقد بدأ الفارابى الفصل السادس والعشرين من مؤلفه « كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة » بالكلام على احتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون ، فقرر أن الانسان اجتماعى بطبعه من جهة ، ومضطرب الى هذا الاجتماع اضطرارا لسد حاجاته من جهة أخرى . فالانسان « مفسطور على أنه محتاج فى قوامه ، وفى أن يبلغ أفضل كمالاته الى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده ، بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه . وكل واحد من كل واحد بهذه الحال . فلذلك لا يمكن أن يكون الانسان ينال الكمال الذى لأجله جعلت الفطرة الطبيعية الا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين ، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج اليه فى قوامه ، فتجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج اليه فى قوامه ، وفى أن يبلغ الكمال ولهذا كثرت أشخاص الانسان فحصلوا فى المعمورة من الأرض ، فحدثت منها الاجتماعات الانسانية . . . » (٢) .

أما ابن سينا ، فبالرغم من عدم قيامه بوضع نظام اجتماعى كامل يتم به فلسفته الغيبية على نحو ما فعل الفارابى ، كما لم يفرد للسياسة والاجتماع السياسى مبحثا ضافيا ، لكنه ترك فى هذا الباب آراء شتى أجمعها ما أورده فى كتاب « الشفاء » حيث عقد فصلا فى الخليفة والامام ووجوب ما استهما والاشارة الى السياسات والمعاملات والأخلاق وفصلا آخر فى عقد المدينة وعقد البيت . وفى مجال طبيعة الاجتماع البشرى ، يرى ابن سينا أن حياة الانسان تختلف باختلاف

(١) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٩٩ ، الجزء الثانى ، ص ١٣٩ - ١٤٠ .

(٢) الفارابى ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٩٦ .

بيننا عن حياة الحيوان ، لأن الحيوان يحيا حياة تسخير غريزية طبيعية ، ولذا توحط حاجاته . أما الانسان فقد تنوعت صناعات مأكله وملبسه ومسكنه ، مما استلزم الاستنباط والروية ، فتكثرت من جراء ذلك حاجاته وتنوعت ، فتحت من ثم أن يقوم المجتمع على تعاون الأفراد ، وهذا التعاون لا يتم الا بتفاوت كفاءات الأفراد . والتفاوت بالذات حكمة الهية ، فلو كان الناس ملوكا كلهم لتفانوا فيما بينهم ، ولو كانوا سوقه لهلكوا ، ولو تساوا في الفقر لما اتوا بؤسا أو تساوا في الغنى لما استخدم أحد لأحد . وعليه لزم الاشتراك في المسئولية الاجتماعية ومن أجل هذا كان مضطرا لعقد المدن والاجتماعات حتى يكون بعضهم لبعض وان لم يشعروا خلم (١) .

وابن تيمية أيضا ، يرى أن « بنى آدم لا تتم مصلحتهم الا بالاجتماع ، حاجة بعضهم الى بعض » (٢) ، ويقول أيضا « وكل بنى آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة ، الا في الاجتماع والتناصر . فالتعاون والتناصر على جلب منافعهم ، والتناصر لدفع مضارهم ، ولهذا يقال الانسان مدني بالطبع . فاذا اجتمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها يجلبون بها المصلحة ، وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة (٣) » .

وقد كانت نقطة البدء في نظرية ابن خلدون هي أن المجتمع ظاهرة طبيعية ، حيث رأى أن الاجتماع الانساني ضروري ، وأنه هو ما يعبر عنه الحكماء بقولهم « الانسان مدني بطبعه » ، أي لابد له من الاجتماع في المدينة على حسب اصطلاح الحكماء ، أو بمعنى العمران في رأيه . ويعزى ابن خلدون عدم قدرة الفرد الواحد على تحصيل كل حاجاته بمفرده الى الارادة الالهية في خلقه . ونظرا لكثرة الصنائع وتعددتها وعدم قدرة الفرد الواحد على القيام بها ، كان لابد « من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم . . . وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا في الدفاع عن نفسه الى الاستعانة بأبناء جنسه . . . وإذا كان التعاون

(١) ابن سينا ، السقاء ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، الفن الثالث عشر ، المقالة العاشرة ، الفصل الخامس . وانظر أيضا : د. محمد يوسف موسى ، الناحية الاجتماعية والسياسة في فلسفة ابن سينا ، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية بالقاهرة ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٨ ، ٢٨ .

(٢) ابن تيمية ، السياسة الشرعية في اصلاح الراعى والرعية ، تقديم محمد المبارك دمشقي ، ص ٧٧ .

(٣) ابن تيمية ، الحمبة في الاسلام ، تقديم محمد المبارك ، دمشقي ، ص ٣-٢ .

حصل له القوت للغذاء ، والسلاح للمدافعة . وتمت حكمة الله في بقاءه وحفظ نوعه . فاذن هذا الاجتماع ضرورى للنوع الانسانى ، (١) .

وبجعل ابن خلدون التعاون شرطاً لبقاء النوع الانسانى « لأن النوع الانسانى لا يتم وجوده وبقاؤه الا بتعاون أبنائه على مصالحهم ، لأنه قد تقرر أن الواحد منهم لا يتم وجوده الا بالتعاون وأنه ان ندر فقد ذلك في صورة مفروضة فلا يصح بقاءه (٢) ومعنى ذلك أنه اذا حدث ووجد شخص غير متعاون مع غيره ، فإن عمره لا يطول .

ونفس الفكرة نجدها أيضاً عند مسكويه الذى يرى أن الانسان اجتماعى بالطبع أى أنه لا يستطيع أن يعيش وحده ويتم له البقاء بنفسه (٣) .

حقيقة لقد استلهم أخوان الصفاء وكثير من الفلاسفة المفكرين المسلمين أفكار أفلاطون وأرسطو حول طبيعة الاجتماع البشرى . الا أنهم تأثروا أيضاً بتعاليم الدين الاسلامى التى جعلت المفكرين والفلاسفة المسلمين ينظرون الى الكون نظرة ثنائية . هذه الثنائية التى كانت احدى السمات الرئيسية للفكر الاسلامى ، وما ترتب على ذلك من اعتبار الحياة الدنيا وسيلة والحياة الآخرة غاية ، وأثر هذا على طبيعة الارتباط بين الدين والدولة فى الفكر السياسى الاسلامى ، مما كان له أثر على تأكيد النظرة الى طبيعة الاجتماع البشرى وتقرير الغاية منه .

ويتبين صدى هذه الفكرة فى قول الاخوان بأن « كل واحد منا هو مركب من جوهرين متباينين متضادين : أحدهما هو هذا الجسد . . . وأما الجوهر الآخر فهو هذا الروح اللطيف . . . وما دامت هذه النفس مع هذا الجسد مربوطة به الى الوقت المعلوم ، فلا بد لنا من النظر فيما تصلح به معيشة الحياة الدنيا ، وما تنال به النجاة والفوز فى الآخرة . وإعلم أن هذين الأمرين لا يجتمعان ولا يتمان الا بالمعاونة والمعاونة لا تكون الا بين اثنين أو أكثر من ذلك . . . » (٤) .

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، الجزء الاول ، ص ٣٩ - ٤٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٥١ . وانظر أيضاً : جوستون بوتول ، ابن خلدون . فلسفته الاجتماعية ، ترجمة غنيم عبدون ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٤٣ وما بعدها .

(٣) مسكويه : الفوز الأصغر ، بيروت ١٣١٩ هـ ، ص ٦٢ - ٦٤ ، د . محمد يوسف

موسى ، تاريخ الأخلاق ، مرجع سابق ، ص ١٩١ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٦٩ .

وإذا كان الاخوان يحطون من شأن الجسد « المستحيل الفاسد » ومن ثم من شأن الحياة الدنيا التي لا تحتاج الانسان من اعراضها الا لما يصلح به الجسد ويدفع عنه الضرر (١) ، الا انهم يرون ان الانسان يبلغ الكمال اذا ما تمكن من تحقيق المنفعة الجسمانية والمنفعة النفسانية . فيقول الاخوان « واعلم ان منفعة الانسان تكون من وجهتين لا ثالث لهما ، دنيوية وأخروية وجسمانية ونفسانية . وإذا كملت للانسان هاتان الساستان ، استحق الانسانية ونهيات نفسه لقبول الصورة الملكية » (٢) أو استحق أن يسمى حكيما ، لأن الحكيم هو من عمل للدارين « وقدر له اجتماع الحالين ، فعند ذلك يستحق اسم الحكمة . وتجتمع له السعادة في الدنيا والآخرة » (٣) .

ويرى الاخوان أن المعاونة على أمور الدنيا تكون بقوة الأجسام ، أما المعاونة على أمور الآخرة فتكون بالمعارف والعلوم . وغاية ذلك عندهم هو تحقيق هدفين « أحدهما طيب العيش في الدنيا ، والثاني : التمكن من الاخلاص الى الآخرة » (٤) ، فيؤدى ذلك الى « كمال السعادة الباقية في الدنيا والآخرة » (٥) . فالسعادة الدنيوية هي « أن يبقى كل موجود أطول ما يمكن على أفضل حالاته وأتم غاياته » ، والسعادة الأخروية هي « أن تبقى كل نفس الى أبد الأبد على أفضل حالاتها » ، وأتم غاياتها » (٦) .

وهذه الفكرة التي تربط بين المصالح المادية والمصالح المعنوية ، أو بين السعادة في الدنيا والسعادة في الآخرة ، والتي تستمد اصولها من الدين الاسلامي أخذ بها كثير من الفلاسفة المسلمين الذين جاءوا بعد اخوان الصفاء .

فقد عبر الفارابي عن هذه الفكرة بقوله « وكل واحد من الناس مفلطور على أنه محتاج في قوامه ، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته الى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده » (٧) . ولعله يشير الى الناحية المادية بقوله « في قوامه » (٨) وإلى الناحية المعنوية بقوله « أفضل

(١) المرجع السابق ، ص ١٨٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٥١ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ٢٠٣ - ٢٠٤ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٦٧ ، ٢٩٨ .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ٢٦١ .

(٦) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٣١٧ - ٣١٨ .

(٧) الفارابي كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٩٦ .

(٨) استخدم اخوان الصفاء لفظ « قوامه » للتعبير عن مصلحة الجسد أو المنفعة

الجسمانية (الرسائل - الجزء الرابع ، ص ١٨٤) .

كمالاته « (١) . وقد عبر ابن تيمية عن ذلك بعبارات متنوعة في كتابيه « الحسبة » و « السياسة الشرعية » في صدد حديثه عن مقاصد الولاية وغاية الحكم والدولة . ومن ذلك قوله « أن جميع الولايات في الاسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله ، وأن تكون كلمة الله هي العليا » (٢) ، وقوله أيضا « والمقصود الواجب في الولايات اصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسروا مبينا ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا » (٣) . فاصلاح الدين والدنيا ، وقيام الناس بالقسط في حقوق الله والعبادة واعلاء كلمة الله وهي تعاليم كتابه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، تلك هي غايات الدولة ومقاصد الولاية في الاسلام ، وغاية الاجتماع البشري ، عند ابن تيمية (٤) .

والغزالي ، أشار أيضا الى هذه الفكرة بقوله « ان مقاصد الخلق مجموعة في الدين والدنيا ، ولا نظام للدين الا بنظام الدنيا » (٥) . كما قرر ابن خلدون - رغم أنه يرى أن الشرع غير ضروري للاجتماع البشري - أن هدف الاجتماع هو حفظ الأفراد البشرية على البقاء بأشباع حاجاتهم المادية والمعنوية (٦) .

ويستخلص مما تقدم ، أن نظرة اخوان الصفاء ومن جاء بعدهم من فلاسفة ومفكرى الاسلام ، الى المجتمع السياسي ، على أنه تكوين طبيعي تفرضه الحاجات الفطرية ويفرضه التطور الاجتماعي ، تعني :

١ - أن تكوين المجتمع السياسي تم بصورة طبيعية لا بصورة صناعية كما تصور فلاسفة العقد الاجتماعي فيما بعد ، وراوا أن المجتمع الطبيعي الوحيد هو مجتمع الأسرة ، وأنه لكي يرتقى البشر الى أعلى من حالتهم البدائية هذه بمعنى تكوين مجتمع سياسي ، كان لابد من عمل قانوني أو عقد اجتماعي يبرم بينهم بواسطة الإرادة

(١) د. علي عبد الواحد وافي ، فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ، لجنة البيان العربي ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ٢٠ - ٢١ .
(٢) ابن تيمية ، الحسبة ، مرجع سابق ، ص ٢ .
(٣) ابن تيمية ، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية ، مرجع سابق ، ص ١١ ، ١٢ .

(٤) محمد المبارك ، الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية ، دار الفكر دمشق ١٩٦٧ ، ص ٣١ - ٣٢ .

(٥) الغزالي ، فاتحة العلوم ، المطبعة الحسينية المصرية ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ٥ .
(٦) محمد الأنور ، نظرية الجماعة في علم الاجتماع ، تونس ، ص ٢٩ . ويرجع الى مقدمة ابن خلدون في شأن رأيه الخاص بعدم ضرورة الشرع للاجتماع البشري ، وان هناك اجتماعات ودول قامت بدون شريعة (المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٣٩ وما بعدها) .

العامة (١) . أما الاخوان ومن نحى نحوهم من الفلاسفة المسلمين ، فيرون أن الاجتماع الطبيعي بين البشر ونزوين المجتمع السياسى يهدف الى تحقيق ما تصلح به الحياة فى الدنيا والآخرة ، وضرورة أن يقوم كل أفراد المجتمع - تلقائيا دون حاجة الى عقد أو اتفاق - بالتعاون بقوة الأجسام والمعارف والعلوم لبلوغ افضل الحالات واتم الغايات وتحقيق « كمال السعادة الباقية فى الدنيا والآخرة » على حد تعبير الاخوان . ولا يقف الأمر لدى الاخوان عند حد القول بأن نشأة المجتمع السياسى تمت بصورة طبيعية ، بل انهم يقررون أن منشأ الحكم أو السلطة العليا فى الدولة « الامامة » لا تفقد بمعرفه البشر ، بل هى أمر طبيعى الهى ، وأن الامامة أو الخلافة التى تتم برأى البشر واختيارهم ما هى الا خلافة لابليس وليست خلافة لله .

٢ - على أن نظرة الاخوان ومن جاء بعدهم من الفلاسفة المسلمين الى الاجتماع الطبيعى لا تعنى أن الدولة أو المجتمع السياسى أحدث من الأديان ، بل تعنى أنهما مستقلان عن الحقيقة المنزلة . ويتصح هذا من قول الاخوان « الملك أمر دنيوى ، والنبوة أمر أخروى - والدنيا والآخرة كأنهما ضدان » (٢) . ومن ثم يفرق الاخوان بين خصال النبوة وخصال الملك ، ويرون أن خصال هذه تختلف عن خصال تلك ، ولذا فانه من الممكن أن تجتمع خصال النبوة فى واحد من البشر فيكون هو النبى المبعوث للبشر ، وأن تجتمع خصال الملك فى شخص آخر ، فيكون هو المسلط عليهم (٣) . وقد عبر ابن خلدون عن نفس الفكرة حينما اعترض بشدة على الذين يزعمون بوجوب أن يكون الحكم فى المجتمع السياسى « بشرع مفروض من عند الله يأتى به واحد من البشر » ، ويبرهن ابن خلدون على عدم ضرورة ذلك بقوله بأن « أهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة الى المجوس الذين ليس لهم كتاب ، فانهم أكثر أهل العالم، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار، فضلا عن الحياة » (٤) . ومن ثم فهو يقر بأن الاجتماع بين البشر والوازع - أى وجود

(١) أنظر المفد الاجتماعى ، لوك - هيوم - روسو ، ترجمة عبد الكريم أحمد دار مصر للطباعة والنشر ، ص ١١ - ٢١ ، ٣٣ - ٣٦ ، ٧٧ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٩٧ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٩٥ . وانظر ايضا :

Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit., p. 443.

(٤) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٤٠ ونفس المعنى ص ١٧١ .

المجتمع السياسى - يمكن أن يتم دون شرع أو دين ، أو بمعنى آخر
أن المجتمع السياسى مستقل عن الحقيقة المنزل للأديان .

٣ - يبدو أثر الدين الإسلامى فى مفهوم الاجتماع السياسى لدى الإخوان
وغيرهم فى التمييز بين الاجتماع الفاضل وغير الفاضل ، وبين دولة
أهل الخير ودولة أهل الشر ، بين المدينة الفاضلة ومضاداتها من
المدن الجائرة والجاهلة والضالة . ومعنى هذا أن الإخوان يرون أن
المجتمع السياسى « الدولة » يتكون من أجل تحقيق مطالب البشر
واحياجاتهم ، أما الشريعة أو الدين فهى التى تميز بين الدولة
الفاضلة وغير الفاضلة . ونجد نفس الفكرة بصورة أوضح عند
ابن خلدون فى مفهومه للملك والخلافة (١) ، أو « الملك الأرضى
والملك السماوى » عند الإخوان (٢) .

٤ - ان اجتماعات الناس ومجتمعاتهم انما هى وسيلة وليست غاية .
والهدف هو بلوغ الكمال الذى به تنأتى السعادة الى الحياة .
وبما أن الانسان لا يستطيع بلوغ كافة الكمالات وحده ، ومن
دون مساعدة الناس ، فانه يحتاج الى مجاورة الآخرين والتعاون
والتوحد معهم (٣) .

(١) أنظر :

M. M. Rabié, The Political Theory of Ibn Khaldun, Op. Cit., pp. 143-144.

وانظر أيضا : د. البير نصرى نادر ، من مقدمة ابن خلدون ، دار المشرق بيروت

١٩٦٧ ، ص ٣٣ - ٤٣ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٨٠ .

(٣) س.ن. غريغوريان ، النظرات الفلسفية الاجتماعية - السياسية للغرابى ،

المورد ، وزارة الاعلام بالجمهورية العراقية ، المجلد الرابع العدد الثالث ١٩٧٥ ،

ص ٥٢ - ٥٤ .

المبحث الثاني

طبقات البشر وتصنيف الصنائع

تعرضنا عند بحث حاجة الانسان الى التعاون والاجتماع عند اخوان الصفاء فى المبحث السابق ، الى أن الاخوان يرون أنه بموجب الحكمة الالهية والعناية الربانية انقسم المجتمع الى جماعات أو طبقات تخصص كل منها فى جانب من جوانب العلوم والصنائع والسياسات . وفى هذا المعنى يقول الاخوان « أوجبت الحكمة الالهية والعناية الربانية بأن يشتغل جماعة منهم بأحكام الصنائع ، وجماعة فى التجارات ، وجماعة بأحكام البنيان ، وجماعة بتدبير السياسات ، وجماعة بأحكام العلوم وتعليمها ، وجماعة بالخدمة للجميع والسعى فى حوائجهم » (١) .

وإذا كان الاخوان قد أطلقوا على الجماعات التى تعمل كل منها فى نشاط معين لفظ « طبقات اجتماعية » ، الا أنه لا يجب أن يفهم من ذلك أن الاخوان عنوا بذلك مفاهيم الطبقات الاجتماعية كما عرفت فيما بعد عصر الثورة الصناعية والايديولوجيات السياسية ، وإن كانوا قد وضعوا أسسا مبكرة لما عرف قبل نظام الرأسمالية والتصنيع بنظام المراتب أو الدرجات أو الطوائف الوراثية أو النقابات الحرفية (٢) .

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٩٩ - ١٠٠ .

(٢) بالرغم من أن الطبقات الاجتماعية بمفهومها الحديث ليست مراتب أو جماعات مفروضة أو طوائف أو مجموعات متقاربة اقتصاديا أو درجات بين الأشخاص الذين يزاولون نشاطا ما ، الا أننا نجد أغلبية علماء الاجتماع الأمريكين يعتبرون الطبقات الاجتماعية مجرد حشد من الأفراد أو أنها عبارة عن فئات اجتماعية ، من ذلك أن وادى Warner صاغ التعريف الآتى « نقصد بالطبقات فئات معينة من السكان الذين يعتبرهم الرأى العام فى مراكز عليا أو سفلى من حيث علاقاتهم بعضهم ببعض » . ويصادف مثل هذه الكيفية فى عرض المشكلة عند جيجر Geiger ، فهو يرى أنه للوصول =

ولعل أهمية تقسيم الاخوان للبشر الى طبقات او فئات ، ومن ثم تقسيمهم وتصنيفهم للصناعات التي لابد منها لتحقيق الغرض من الاجتماع البشرى ، تبدوا فيما يلى :

== الى مفهوم موضوعى حقيقى للطبقة الاجتماعية لا يجوز اعتبار شيء خلاف السن والجنس والحرفة والثروة والسكن والتربية . ونعرض فيما يلى لبعض تعاريف الطبقات الاجتماعية عند كل من الماركسيين وغير الماركسيين : -

اولا : عند ماركس وبعض الماركسيين : -

- ١ - يرى ماركس فى البيان الشيوعى أن الطبقة الاجتماعية لا تتشكل بصورة نهائية الا بظهور التضامن الطبقي ، بالإضافة الى وحدة الدور فى الانتاج .
- ٢ - ويرى اوفربرج Overbergh الطبقات الاجتماعية بأنها « تدرجات اجتماعية متراكبة مبنية على ملكية وسائل الانتاج » .
- ٣ - ووضع بوخارين Boukharine التعريف الآتى « الطبقة الاجتماعية وحدة جماعية من الأشخاص الذين يؤدون دورا واحدا فى الانتاج ، ويقومون بعلاقات واحدة مع غيرها من الوحدات الجماعية التى تسهم معها فى عملية الانتاج » .

ثانيا : عند المفكرين النظريين غير الماركسيين :

- ١ - يقول جوستاف شمولى Gustav Schmoller عن فكرة تكوين الطبقة وطبيعتها واساسها : « السيكولوجى » بمعنى بالطبقات تقسيم المجتمع الى عدد معين من جماعات كبيرة تضم الافراد أو الأسر التى لها ظروف واحدة متشابهة وهى جماعات مغلقة الى حد ما ، تتكون لا بحسب روابط القرابة أو الإقامة وإنما بحسب المهنة ، ونوع العمل والحيازة ، والثقافة ، بل وكثيرا بحسب الحقوق السياسية . وليس ذلك للاشتراك معا فى مؤالة عمل واحد ، وإنما لاكتساب الشعور بجماعتهم بصورة جديدة ، وإقامة علاقات اجتماعية فيما بينهم والسمى لتحقيق مصالح مشتركة . ولقد خبرت كل الشعوب الكبيرة المستقرة التى تخطت مرحلة التكوين القديم بطريق الأجناس والقرابات نوعا من تقسيم السكان تبعا لطبيعة المهن والعمل ، وكانت تتكون من طبقات اجتماعية متنوعة تتمايز معا أو يعلو بعضها بعضا ، تلك هى جماعات الافراد أو الأسرة التى كان يطلق عليها فيما مضى اصطلاح المراتب طالما كان لها وجود قانونى وكانت وراثية ، وتعرف الآن باسم الطبقات » .
- ٢ - وكتب ماكس فيبر Max Weber « الوضع الطبقي والطبقة ليسا الا دلالات لمصالح لمطبة متماثلة أو متشابهة ، تخص بالافراد أو بمجموعة من الافراد » ، وحدد لأنواع السلوك المشترك . والمراتب القديمة على العكس من الطبقات ، التى كونت فكرته فى نفس آخرى بقوله « الطبقات ليست مجتمعات محلية .. ولكنها تمثل قواعد ممكنة عادة مجتمعات محلية حقيقية لأن العنصر الأساسى الخاص بالنصيب Sortie وبالكرامة Honneur كان شديدا التركيز فى هذه الحالة فى حين أن المصالح الاقتصادية هى المتغلبة فى طبقات المجتمع الحاضر . ولا يدرك الناس دائما التناقض بين المراتب القديمة والطبقات الحالية ، لأنهم لا يلاحظون أن المراتب كان من نتيجتها - لا أساسها - احتكار الأنصبة فى توزيع الأموال المادية فى حين أن هذه الأنصبة تشكل بالذات أساس الطبقات الحديثة » .

- ٣ - ويقول شومبيتر J. A. Schumpeter أن « الطبقة الاجتماعية هى هيئة اجتماعية خاصة ، حية ، تشمل وتمايز بصفتها هذه ، ولابد من تصورها كوحدة » ، وقال =

- ١ - تأكيد فكرة تخصص الطبقات وأهل الصنائع في الأعمال التي أهدتهم لها الطبيعة واستعداداتهم الفطرية واستغلال هذه الفكرة في دعم مذهبهم في أحقية إمامهم من آل البيت في الخلافة والإمامه .
- ٢ - القضاء الضوء على جذور النقابات الحرفية والجمعية والأصناف التي انتشرت في العالم الاسلامي فيما بعد ، والعلاقة بين الحركة الاسماعيلية والحركة القرمطية وظهور النقابات الاسلامية ، والوقوف

= أيضا « الطبقة شيء أكبر من مجموعة أعضائها المتفرقين » الطبقة تشعر بكيانها باعتبار أنها تشكل كلا ، وتتسمي بهذا الوصف ، وتمتلك حياتها الخاصة ، وروحها المتميزة » .

٤ - ويقول موريس هالفاس *Maurice Halbwachs* « يبدو لنا من المناقشات أن نفترض أن الطبقة يمكن أن تعيش دون أن تسمى نفسها .. ان اطلاق اسم الطبقة على مجموعة من الناس لم يظهر أو يتطور عندهم وعي طبقي ، لا يقوم دلالة على أى موضوع اجتماعي ، أو قد يدل على طبقة لم تزل في مرحلة التكوين وليس لها وجود بعد .. في إمكاننا أن نقول ان الطبقات الاجتماعية تشكل جماعات متدرجة ، وأنها الجماعات الوحيدة بهذا الوصف » ويعرض هالفاس خمسة معايير للطبقات الاجتماعية هي : - (أ) الوعي الطبقي (ب) سلم الجماعات القائم على الرأي الجماعي (ج) درجة المساهمة في المثل الأعلى المشترك (د) مستوى الحاجات (هـ) المادة التي يوجه إليها نشاط الطبقة ، وهي بالأحرى مادة اقتصادية (العمل في معظم الأحوال) .

٥ - وقد وضع بتريم سوروكين *Pitrim Sorokin* مجموعة من المعايير لتحديد الطبقات الاجتماعية هي : - ١ - مفتوحة قانونا للكافة ، ولكنها نصف مغلقة في الواقع . ٢ - تقوم على ضروب من التضامن ٣ - طبيعة ٤ - في حالة تناقض أو تنازع ٥ - منظمة تنظيميا جزئيا ، وبالأخص شبه منظمة ٦ - واعية جزئيا ، وغير واعية جزئيا من جهة وحدتها ووجودها ٧ - من سمات المجتمع الغربي في القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين ٨ - تمثل جماعات متعددة الوظائف متحدة برباط المهنة أو الحالة الاقتصادية بأوسع المعاني ربوحد مجموعة من الحقوق والواجبات تختلف اختلافا تاما عن مثيلاتها في الطبقات الاجتماعية الأخرى .

٦ - وقد وضع جورج جورفيتش تريفيا شاملا للطبقات الاجتماعية بأنها « مجموعات خاصة لمسيحة الأرباب للغاية تمثل عالما شاسعا من المجموعات التابعة ، تقوم وحدته على خاصيتها فوق الوطنية ، ومقاومتها لنفاذ المجتمع الإجمالي فيها وتمارضها الأصلي فيما بينها ، وبنائها القوية التي تتضمن وعيا جماعيا متسلطا وأعمالا ثقافية نوعية » هذه المجموعات انى لا تظهر الا في المجتمعات الإجمالية المتطورة في الصناعة ، والتي تقدمت فيها بصفة خاصة النماذج الفنية والوظائف الاقتصادية ، لها فوق ذلك السمات الآتية : فهي مجموعات واقعية مفتوحة ، متباعدة ، تفوق على الدوام ، وتبقى غير منظمة ، ولا تملك سوى الإكراه المشروط ، .

(جورج جورفيتش ، دراسات في الطبقات الاجتماعية ، ترجمة رضا محمد رضا مراجعة د. عز الدين فوده ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٤ ، ٩-٢٤ ، ٢٦ ، ٨٤ ، ١١٠ ، ١٣٧-١٣٨ ، ١٤٧ ، ١٦١-١٦٢ ، ١٧١-١٧٢ ، ١٨٨ ، ١٩٠ ، ٢٢٦) .

على حقيقة نشاط بعض الجماعات التي اختلف الباحثون بصدها
مثل جماعات العيارين والشطار والفتوة أو الفتیان .

٣ - أن كثيرا من فلاسفة ومفكرى الاسلام تأثروا فى تصنيفاتهم للطبقات
والصنائع بما ذكره اخوان الصفاء فى هذا الشأن مثل الفارابى
وابن خلدون والامام الغزالى .

وفيما يلي عرض لطبقات البشر عند اخوان الصفاء ، ثم تقسيماتهم
للصنائع مع التعرض لأهمية هذه التصنيفات والتقسيمات والنتائج التي
يمكن استخلاصها منها .

١٠٠ - تصنيف الطبقات عند اخوان الصفاء :

تعرض الاخوان فى أماكن متفرقة من رسائلهم للطبقات أو الطوائف
التي يتكون منها المجتمع « وهى كثيرة لا يحصى عددها الا الله » ، ولكن
يجمعونها كلها فى أقسام « لتقرب من الفهم » وتحصر للحفظ (١) .

يقرر الاخوان أن الناس ينقسمون الى طبقات « بحسب الموالد المتفقة
لهم » أى طبقا لموجبات الفلك وشكل الكواكب واقتراانات النجوم ، التي
تؤثر بدورها على أمزجة وأخلاق البشر واستعداداتهم الفطرية
ونفوسهم المطبوعة على حسب الكون فى طبقة معينة من طبقات المجتمع (٢) .

وهكذا تبدو طبقات المجتمع عند اخوان الصفاء غير واضحة المعالم
أو غير محددة على وجه الدقة بسبب اختلاف المعايير التي صنفوا على أساسها
هذه الطبقات اذ لم يكتفوا بتقسيم البشر على أسس مادية فقط كما تصور
البعض (٣) ، بل قسموهم أيضا على أسس معنوية . فبالإضافة الى تقسيم
طبقات المجتمع على أساس مادی الى صناعات وتجارة وأغنياء وفقراء (٤) ،
قسموها أيضا على أساس معنوى الى طبقات محمودة وطبقات مذمومة (٥) .

ورغم ما يبدو من اختلاف عدد الطبقات من مكان الى آخر فى الرسائل
- والذي يعزى الى اختلاف الأسس التي قسموا على أساسها الطبقات من
جهة ، أو اعتبار فروع الطبقة الواحدة طبقات مستقلة من جهة ثانية ،

-
- (١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٢٠ ، الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٢٨ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٥٣٢ - ٥٣٣ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٧٠٩ .
(٣) د. عبد العزيز الدوري ، تاريخ العراق الاقتصادي فى القرن الرابع الهجرى ،
مطبعة المعارف ، بغداد ١٩٤٨ ، ص ٧٨ .
(٤) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٨٥ - ٣٨٦ .
(٥) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٣٨ - ٣٣٩ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ،
ص ٤٨٢ - ٤٨٣ .

أو باعتبار أن محاولة الاخوان لتقسيم الطبقات كانت من أولى المحاولات. في هذا الصدد من جهة ثالثة ، أو بسبب تعدد محررى الرسائل ، ومراحل تحريرها المنظورة من جهة رابعة - الا انه يمكن حصر طبقات المجتمع في رأى الاخوان فى أربع طبقات هي :

١ - طبقة العلماء ورجال الدين :

وهم أهل الشريعة من الأنبياء وخلفائهم الذين ينوبون عنهم بعد غيابهم فى تكميل دعوتهم واشاعة شريعتهم وكذلك من دونهم « حتى ينتهى الى معلم الصبيان الذى يدرسه الفقه والقرآن » (١) .

وأهل هذه الطبقة هم الذين تيسرت لهم « أسباب العلوم والآداب » و « أسباب الحكم والمعارف » بوجوب خصال النفس الناطقة والنفس الحكيمة والنفس الملكية القدسية (٢) ، ويختص كوكب المشتري بمواليد أهل هذه الطبقة من الأنبياء وأصحاب الناموس والدين ومن يصحبهم الى آخرهم (٣) . ومن يستولى عليه هذا الكوكب فهو لا يتعلم صنعة ولا يعمل « لزمه ، وورعه ورضاه بقليل من أمور الدنيا ، واقباله على طلب الآخرة ، مثل الأنبياء عليهم السلام ، ومن يقتدى بهم » (٤) .

ومن ثم ، ينضوى تحت هذه الطبقة القضاة والعلماء والفقهاء الذين هم قوام الدين وحكام الشريعة (٥) ، « والأدباء وأهل العلم والنور وأهل الفضل ، والخطباء والشعراء والفصحاء والمتكلمون والنحويون وأصحاب الأخبار : رواة الحديث والقراء ، والحكام العدول والمزكون والمذكرون والحكام والمهندسون والمنجمون والطبيعيون والأطباء والعرافون والمزمون والكهنة والمعبرون والكيميائيون وأصحاب الطلسمات وأصحاب الارصاد . وأصناف آخر يطول شرحها » (٦) .

(١) المرجع السابق ، ص ٤١٢ - ٤١٣ .

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣١٥ - ٣١٦ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤١٧ .

(٤) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٩١ .

(٥) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٢٩٩ ، ٣٣٨ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٣٣٨ . ويرى الاخوان أن هذه الطبقة هي الطبقة المحمودة ، وفى مقابلها الطبقة المذمومة التى تضم الفراعنة والنمارة والجبابرة والفلسفة والمشركون والنافقين والملاحدين والمارقين والناكثين والخوارج وقطاع الطريق واللصوص والعيادين والطاردين والدجالين والباغين والطاغين والمرتابين والقوادين والمخائث والمؤجرين واللواطة والسفاهات والبغايا والفمازين والكذابين والنباشين والسفهاء والجهال والأغبياء والناقصين ، وما شاكل هذه الأصناف والطبقات المذمومة أخلاق أهلها ، الردية طباعهم ، القبيحة سيرتهم وأفعالهم ، السيئة سيرهم وأعمالهم ، المذمومة الجائزة (المرجع السابق ، ص ٣٣٩) .

وفي موضع آخر من الرسائل ، قسم الاخوان هذه الطبقة الى ثلاثة أقسام أو ثلاث طبقات هي (١) :

(أ) طبقة أهل الدين والشرائع والنبوات وأصحاب النواميس .

(ب) طبقة الموسمين بحفظ أحكام الشرائع ومراعاة سننها والمعروفين بالتعبد فيها .

(ج) طبقة أهل العلم والحكماء والأدباء وأصحاب الرياضات الموسمين بالتعاليم والتأديب والرياضات والمعارف .

وقد جعل الاخوان صناعة أهل الشريعة أو صناعة هذه الطبقة أرقى الصنائع البشرية ، فقالوا بأنها هي « الصنعة الكبيرة التي هي أجل الصنائع البشرية » (٢) .

وسوف ندرك فيما بعد ، عند تعرضنا لمذهب اخوان الصفاء في التشيع ونظريتهم في الامامة ، مدى أهمية أهل هذه الطبقة وأن الصنعة الكبيرة التي هي أجل الصنائع البشرية ما هي الا الولاية والخلافة التي يرى الاخوان أنها من حق امامهم من آل البيت الذي يمثل رأس طبقة أهل الشريعة والذين عناهم الاخوان هنا بأنهم « خلفاء الأنبياء الذين ينوبون منابهم في تكميل دعوتهم واشاعة شريعتهم » .

٢ - طبقة أولي جاشية الحكم :

ومهمة هذه الطبقة والمطلوب منها هو « حسن السياسة ، والعدل في الحكومة ، ومراعاة أمر الرعية ، وتفقد أحوال الجنود والأعوان ، وترتيبهم مراتبهم ، والاستعانة بهم في الأمور المشاكلة لهم » (٣) .

وأبناء هذه الطبقة لا يتعلمون الصناعة لكبر نفوسهم لاسنيلاء الشمس عليهم في مولدهم (٤) ، حيث أن الرتبة والعز بالملك من جهة الشمس واختصاصها بمواليذ الملوك والرؤساء ومن يصححهم الى

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٢٨ . وجميع الاخوان هذه الطبقات الثلاث في طبقة واحدة مرة أخرى بقولهم « طبقة أهل العلم والدين والمستخدمين في الناموس » (الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٢٠) .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٠٣ :

(٣) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٩٩ .

(٤) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٩١ .

آخرهم » (١) . كما أن الملك والسلطان يكون لمن تيسرت له « أسباب الملك والسلطان » من الخصال المركوزة في الجبلية ، حينما تتغلب على خصال المرء نسبة معينة من خصال النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الناطقة (٢) . وأولاد هذه الطبقة « اذا قبلوا سعادة القلق ، ارتقوا وبلغوا سرير الملك والسلطان » وان نحسوا وانحطوا الى الدرجة التي دونها في المرتبة وهي مرتبة « التجار والدهاقين وأرباب النعم » (٣) .

وتضم هذه الطبقة الى جانب الملوك والرؤساء ، جنود الملك واعوانه مثل حملة السلاح « الذين بهم يبطش الملك بأعدائه » ، ومثل « الوزراء والكتاب والعمال وأصحاب الدواوين وجباة الخراج » وبهم يجمع الملك الأموال والذخائر وأرزاق الجند » ومثل « الخدم والغلمان والجواري والحجاب والوكلاء أصحاب الخزائن ، والفيوج والرسل ، وأصحاب الأخبار ، والندماء المختصون ومن شاكلهم ممن لا بد للملوك منهم في تمام السيرة » (٤) .

وعموما ، فان هذه الطبقة تضم الملوك والأمراء والخلفاء والسلطين والرؤساء والوزراء والكتاب والعمال وأصحاب الدواوين والحجاب والقواد والنقباء والخواص وخدم الملوك وأعوانهم من الجنود (٥) .

وبالرغم من أن الاخوان يقسمون هذه الطبقة الى أربع طبقات في أحد المواضع من الرسائل (٦) ، إلا أنهم في مواضع كثيرة جمعوا كل ماأشرنا اليهم في طبقة واحدة من الملك « الى آخر من يتعلق به من رجال شرطته ، ومتولى خدمته » (٧) .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤١٦ - وقد ورد ببعض نسخ الرسالة الجامعة « ومن يصحبهم من النفاط والحارس الى الوزير ، فان ساداتهم منوطة بسعادة الرجل المباشر الذي انقذت به الدولة » (المرجع السابق هامش ص ٤١٦) .

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣١٣ - ٣١٥ .

(٣) للمرجع السابق ، ص ١٤٩ .

(٤) الرسائل الجزء الثاني ، ص ٢٩٩ - ٣٠٠ . وقد اعتبر الاخوان هذه الملحقات ثلاث طبقات .

(٥) للمرجع السابق ، ص ٣٣٨ .

(٦) للمرجع السابق ، ص ٢٩٩ - ٣٠٠ ، ٣٣٨ .

(٧) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤١٢ . وقد جمع الاخوان الملك وأعوانه في طبقة واحدة بقولهم « ومنهم الملوك والسلطين والأمراء والرؤساء وأرباب السياسات ، والمتعلقون بخدمتهم من الجنود والأعوان والكتاب والعمال والخزان والوكلاء ومن شاكلهم » الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٢٨ (وقالوا في موضع آخر « الملوك والسلطين والأجناد وأرباب السياسات ، الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٣٠) .

وتجدر الإشارة في هذا الصدد الى أن ابن خلدون أخذ بهذا الاتجاه في الحاق مثل هذه المهن والوظائف بالملك ، واعتبرها جميعا مندرجة في الامارة ، وفي ذلك يقول « اعلم أن السلطان لابد له من اتخاذ الخدمة في «مائر أبواب الامارة والملك الذي هو بسبيله ، من الجندي والشرطي والكاظم ، ويستكفي في كل باب بمن يعلم غناؤه فيه ، ويتكفل بأرزاقهم من بيت ماله . وهذا كله مندرج في الامارة ومعاشها ، اذ كلهم يتسحب عليهم حكم الامارة ، والملك الأعظم هو ينبوع جدولهم » (١) .

٣ - الطبقة الوسطى :

وهم التجار والصناع والدهاقين وأرباب النعم ويطلق عليهم الاخوان أيضا « أوساط الناس » - ويندرج تحت هذه الطبقة « التجار والصناع وأصحاب الحرف والمتعاونون في المعاملات التجارية والصناع في المدن والقرى الذين لا يتم أمر المعاش وطيب الحياة الا بهم ومعاونة بعضهم بعضا » ، وتضم هذه الطبقة أيضا « البنائون والدهاقون والمزارعون وأرباب الحرث والنسل ، وبهم عمارة البلاد ، وقوام أمر المعاش للكل » (٢) ، هذا علاوة على الاشراف والدهاقين والأغنياء وأرباب النعم وأصحاب المروءات (٣) .

ويرى الاخوان أن الكون في هذه الطبقة يكون لمن توفرت له « أسباب التجارات والبيع والشراء » من خصال أنواع النفوس المختلفة (٤) . وأولاد هذه الطبقة اذا اتفق للفلك شكل محمود من سعادة أحوال الكواكب في وقت من أوقات الأزمان « فهم يلبفون مرتبة أولاد الملوك » . وان كان العكس انحطوا الى درجة « أولاد الفقراء والمساكين والمكدين » (٥) . ويختص كوكب عطارد بمواليد أصحاب الصنائع ، لأن الصنعة تعتمد على الحنق والمهارة أساسا (٦) .

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٣٤٦ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٩٩ . ويعتبر الأخوان الزراعة من الصنائع (الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٨٤)

(٣) يفصل الاخوان أحيانا بين طبقة الاشراف والدهاقين وبين طبقة الصناع والتجار والزراع (الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٣٨) .

(٤) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣١٣ - ٣١٥ .

(٥) للمرجع السابق ، ص ١٤٩ .

(٦) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤١٧ . وقد وضع الاخوان ترميما للصناعة والتجارة ، فالصناع وأصحاب الحرف والمصلحون للأمتة والحوائج جميعا ، هم الذين يعملون بأنديتهم وأدواتهم في مصنوعاتهم ، الصور والنقوش والأصباغ والأشكال ، وغرضهم طلب العوض عن مصنوعاتهم لصالح معيشة الحياة الدنيا (الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٨٥ - الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٢٨) والصناعة =

٤ - الطبقة الدنيا :

وأهل هذه الطبقة هم الذين تيسرت لهم « أسباب البطالة والفراغ » بسيطرة خصال النفس النباتية التسهوانية فيهم على خصال النعوس الأخرى (١) ، بسبب استيلاء كوكب زحل أو القمر على مواليدهم ، لأن من يستولى زحل على مولده « فانه لا يعمل ولا يتعلم لكسبه وتقل طبيعته عن الحركة ، ويرضى بالذل والهوان في طلب معاشه كالمكدين والسؤال » ، ومن يستولى القمر على مولده « فانه لا يعمل من أجل مهنته واسترخاء طبيعته ، وقلة فهمه ، مثل النساء وأمثالهن من الرجال » (٢) أو بمعنى آخر « الضعفاء ، ومن شاكلهم من الفقراء والمساكين » (٣) .

وأبناء هذه الطبقة اذا حسنت أحوالهم من السعادة ، واتفق للفلك شكل محمود ، فغاية ما يصلوا اليه هو « مرتبة أولاد التجار وأرباب النعم وأوساط الناس » (٤) .

ويمكن أن نطلق على أهل هذه الطبقة مصطلح « البروليتاريا » بمفهومه اليوناني الروماني ، الذي يعنى الطبقة غزيرة النسل من الفقراء والمساكين والمكدين .

وبالرغم من هذه الأوصاف التي نعت بها اخوان الصفاء أهل هذه الطبقة الا أنهم خصصوا فصلا « في بيان فضل الفقراء والمساكين وأهل البلوى » (٥) أوضحوا فيه أن هذه الطبقة تعتبر بمثابة موعظة للمترفين وأرباب النعم ليزدادوا شكرا لله وموعظة لأهل الدين ومن يؤمن بالآخرة . ولأهل هذه الطبقة فضائل كثيرة ، حذدها الاخوان فيما يلي :

هي التي اتخذتها النفس الجزئية - أى الانسان - حيلة للمعاش والكسب (المرجع السابق ، ص ١٣١) . والتجار هم الذين يتبايعون بالأخذ والاعطاء ، وغرضهم طلب الزيادة فيما يأخذونه على ما يعطون (الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٨٥) وتعريف ابن خلدون للتجارة قريب الشبه بتعريف اخوان الصفاء ، فهو يعرفها بأنها محاولة الكسب بتبعية المال بشراء السلع بالرخس وبيعها بالغلاء (ابن خلدون ، المقدمة مرجع سابق ، ص ٣٥٥) .

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣١٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٩١ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٢٨ - وقد وصف اخوان الصفاء هذه الطبقة بأنها طبقة « الزمى والمطل وأهل البطالة والفراغ » (الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٢٠) .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٤٩ .

(٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٢٩ .

- (أ) أنهم أشد الناس يقينا بالآخرة .
 (ب) أنهم أسرع الناس اجابة لدعوة الأنبياء .
 (ج) أنهم أخف مؤنة ، وأقل حوائج ، وأقنع باليسير ، وأرضى بالقليل
 (د) أنهم أكثر ذكرا لله تعالى ، وأرق قلوبا في الفكر والتذكر . واخلص
 في الدعاء لله .

ثانيا - تصنيف الصنائع عند اخوان الصفاء :

لقد اهتم اخوان الصفاء بالصنائع اهتماما كبيرا لدرجة أنهم خصصوا رسالة كاملة من رسائلهم وهي الرسالة الموسومة « في الصنائع العملية والغرض منها » (١) . وقد قسم الاخوان الصنائع عدة تقسيمات أو تصنيفات على أسس مختلفة على النحو التالي :

١ - تقسيم الصنائع على حسب مراتبها (٢) :

تنقسم الصنائع على حسب مراتبها عند اخوان الصفاء الى :

(أ) الصنائع الضرورية : وهي التي سماها الاخوان « ما هي بالقصد الأول » ، وهي ثلاث « الحراثة والحياكة والبناء » .

(ب) الصنائع التابعة والخدمة : وهي كل صناعة تسبق مباشرة كل نوع من أنواع الصنائع الرئيسية ، مثل صناعة الغزل والحلج بالنسبة للحياكة ، واثارة الأرض وحفر الأنهار بالنسبة للحراثة ، والنجارة والحداة بالنسبة للبناء .

(ج) الصنائع المتممة والمكملة : وهي الصنائع التي تلزم لايجاد الصنائع التابعة للصنائع الضرورية ، أي صناعات الدوجة الثالثة ، مثل صناعة الحياطة والفصيل « القصارة » والرفو والطرز بالنسبة للحياكة ، والآلات « المساحي » بالنسبة للحراثة وصناعة المعدن بالنسبة للبناء .

(د) صناعات الجمال والزينة : مثل صناعة العطور وأدوات ومستلزمات الزينة .

(١) هي الرسالة الثامنة من القسم الرياضي (الرسائل ، الجزء الاول ،
 ص ٢٧٦ - ٢٩٦) .
 (٢) المرجع السابق ، ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .

٢ - تقسيم الصناعات على حسب شرفها أو تفاضلها على بعضها :

يقسم الاخوان الصناعات على حسب شرفها أو تفاضلها على بعضها الى عدة أصناف كما يلي (١) :

(أ) من جهة المادة التي تصنع منها « انهيوولى » : وأشرفها صناعة الصاغة والطارين .

(ب) من جهة مصنوعات : وأفضلها صناعة الذين يعملون آلات الرصد مثل الاسطربلاب وذوات الحلق والأكر المثلثة بصورة الافلاك وما شاكلها . والسبب فى ذلك هو أن « قطعة من الصفر ، قيمتها خمسة دراهم ، اذا عمل منها اسطربلاب يساوى مائة درهم ، فان تلك القيمة ليست للهيولى ، ولكن لتلك الصورة التي جعلت فيها » (٢) .

(ج) من جهة نفعها العام : وأنفع المصنوعات للبشر صناعة الحمامين والسمادين والكناشين ، وذلك لأن « الضرر فى تركها عظيم عام على أهل المدينة » (٣) . وان كانت من ناحية العز والتكسب من « الصنائع المهينة والأعمال الحسيسة » (٤) .

(د) من جهة الخلق فى الصناعة : وهناك صنائع تحتاج الى أكبر قدر من الخلق والمهارة فى صنعها ، مثل صناعة المشعبذين (٥) والمصورين والموسيقين وأمثالهم .

(هـ) من جهة الحاجة الفرورية الداعية الى اتخاذها : وهناك صنائع أكثر ضرورة للبشر عن غيرها ، ولا غنى للبشر عنها ، مثل الحياكة والحراثة والبناء .

٣ - تقسيم الصنائع على حسب موضوعها :

ولاخوان الصفاء تقسيم ثالث للصنائع على حسب موضوع هذه الصنائع على النحو التالى :

(١) المرجع السابق ، ص ٢٨٧ - ٢٩٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٨٧ - ٢٨٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٨٨ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤١٥ .

(٥) أى المشعوذين . وكانت هذه المهنة من الملن المشينة حتى ينظر العامة مثلها فى ذلك مثل مهنة البوزيين والقوادين (انظر : أبو الفضل الدمشقى الاشارة الى محاسن التجارة ، القاهرة ١٣١٨ هـ ، ص ٤٢ - ٤٣) .

(أ) صناعات روحانية : وهي الصناعات العلمية أو « اجناس العلوم » (١) .

(ب) صناعات جسمانية : وهي الصناعات العملية ، وهي التي أطلق عليها الاخوان « اجناس الصنائع » (٢) . وتنقسم الى صناعات بسيطة وصناعات مركبة . فالصناعات البسيطة هي التي يستخدم فيها الماء (كصناعة الملاحين والروائين والشرابين والسباحين... الخ) . أو يستخدم فيها التراب (كصناعة حفرى الآبار والأنهار والقنى والقبور والمعادن) ، أو يستخدم فيها النار (كصناعة النفاطين والوقادين والمشعلين) ، أو يستخدم فيها الهواء (كصناعة الزمارين والبواقين والنفاخين) ، أو الماء والتراب معا (كصناعة الفحارين والفضارين والقدوريين وضرايى اللين . أما الصناعات المركبة فهي التي يستخدم فيها الأجسام المعدنية (كصناعة الخدادين والصغارين والرصاصين والزجاجين والصواغين ومن شاكلهم) ، أو يستخدم فيها الأجسام النباتية (مثل صناعة التجارين والحواصين والحصريين والقفاصين ومن شاكلهم ممن يستخدمون أصول النباتات أو لحما أو أوراقها وأزهارها أو ثمارها) ، أو التي تستخدم فيها الأجسام الحيوانية (كصناعة الصيادين ورعاة الغنم والبقر وساسة الدواب والبيطرة ومن شاكلهم ممن يستخدمون الحيوان نفسه أو لحمه أو عظامه أو جلده أو شعره أو صوفه أو قزه) ، أو التي تستخدم فيها الأجسام البشرية (كصناعة الأطباء والمزينين ومن شاكلهم) . ومن الصناعات المركبة أيضا ما هي الموضوع فيها قيمة الأشياء (كصناعة الصيارفة والدالين والمقومين ومن شاكلهم) .

٤ - تصنيف الصنائع على حسب الآلات والأدوات المستخدمة فيها :

والتصنيف الرابع للصنائع عند اخوان الصفاء هو الذى يقوم على أساس الآلات والأدوات المستخدمة فى الصنائع المختلفة على النحو التالى (٣) :

(أ) الصناعات التى تحتاج الى بعض أعضاء الجسد وأدوات كثيرة من خارج الجسد :

مثل صناعة الحرث والبناء والدباغة والحياكة ... الخ .

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٨٠ - ٢٨٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٨٣ - وقد أفرد الاخوان رسالة خاصة للبحث فى الصناعات العلمية (المرجع السابق ، ص ٢٤٨ - ٢٧٦) .

(٣) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٨٢ - ٢٨٣ .

(ب) الصناعات التى يحتاج فيها الى أعضاء الجسد فقط :

مثل صناعة « الخطيب والشاعر والقاضى والقارىء والرقاص والسايح والرفاء والزمار والحياط والكاتب » الخ ، (١) .

النتائج التى يمكن استخلاصها من دراسة فكرة طبقات البشر وتصنيف الصنائع عند اخوان الصفاء :

تبدو أهمية هذه التصنيفات فى بعض النتائج التى يمكن استخلاصها منها ولعل أهم هذه النتائج :

١ - أن طبقات البشر التى تحدث عنها الاخوان تشبه الى حد كبير مراتب النفوس التى سبق أن تعرضنا لها من قبل . فالطبقة الأولى وهى طبقة أهل الشريعة ، تقابل مرتبة النفس الملكية القدسية « رتبة النبوة والناموسية » تلاوة على مرتبة النفس الملكية والحكمية « دائرة أصحاب الحكم الفلسفية العقلية » وطبقتهما الرؤساء والملوك والصناع والتجار ، تقابلان جزءاً من مرتبة النفس الانسانية الناطقة وهو الجزء المختص بشهوة « الصنائع والأعمال والخذق فيها والافتخار بها ، وشهوة العز والرفعة والترقى فى غايات نهاياتها ، والشوق اليها والرغبة فيها » من جانب ، ومن جانب آخر ، جزءاً من « النفس الحيوانية أو الغضبية » التى ينسب اليها « شهوة الرياسة » . أما طبقة الفقراء والمساكين ، فتقابل جزءاً من النفس الحيوانية والنفس النباتية التى تنسب اليهما « الأخلاق الرديئة » والطباع المنعومة المنتهكة منذ الصبا مع الانسان بالجهالات المتراكمة . . . (١) .

كما أن طبقات البشر التى ذكرها الاخوان تشبه الى حد كبير أيضاً تقسيمهم لمراتب البشر الى خاصة وعامة ومتوسطين . فطبقة أهل الشريعة تقابل مرتبة الخواص ، والى حد ما يمكن إلحاق طبقة الملوك والرؤساء بهذه المرتبة . وطبقة الصناع والتجار والبهاتين تقابل

(١) يلاحظ أن الصنائع الأربع هنا تحتاج الى أدوات . وتفسير هنا الى أن الاخوان يعتبرون صناعة الكتابة هي « أشرف الصنائع » (الرسائل الجزء الثالث ، ص ١٤٨) لأن صناعة الكتابة « موضوع شرعى وعمل الهى بما سطرت الحكمة ، ونظمت الشريعة ، وهى أجل الصنائع » (الرسالة الجامعة الجزء الأول ، ص ٤١٤) .

(٢) انظر مراتب النفوس ، المبحث الثانى من الفصل الثانى من الباب الأول من هذا البحث .

طبقة المتوسطين أو « أوساط الناس » على حد تعبير الاخوان ، وطبقة الفقراء والمساكين تقابل طبقة العامة (١) .

٢ - ويبدو أن هدف الاخوان من تقسيم المجتمع الى طبقات كان يتفق مع نظام الدعوة الذي وضعوه لجماعتهم ، وحتى يمكن تخصيص دعاه لكل طبقة من هذه الطبقات ، حيث يقول الاخوان « وقد أقمنا لكل طائفة من طوائف الأمم الذين عمتهم دعوة الأنبياء عليهم السلام ، قوما يدعونهم الى رأينا ، ويدلونهم علينا ، ويعرفونهم بقدمنا ٠٠٠ » (٢) ، وقولهم أيضا « أن لنا اخوانا وأصدفاءا من كرام الناس وفضلائهم متفرقين في البلاد ، فمنهم طائفة من أولاد الملوك والأمراء والوزراء والعمال والكتاب ، ومنهم طائفة من أولاد الأذراف والدهاقين والنجار والتناء ، ومنهم طبقة من أولاد العلماء والأدباء والفقهاء وحمله الدين ، ومنهم طائفة من أولاد الصنائع والصرفين وأمناء الناس » (٣) .

ولعل اهتمام الاخوان بالطبقات الاجتماعية يعود الى أن الأفكار السياسية تسعى عادة لتبرير الحركة السياسية والحركة السياسية تعنى أداة التحول وهذه الأداة هي التي تتركز فيها عملية الصراع السياسي ، والصراع السياسي لا يمكن أن يستقل عن الطبقات الاجتماعية ، لأنه ليس مجرد حركة من جانب فئة مختارة تسعى الى الانتفاع بالسلطة ، وانما هو عملية تطوير وتجديد تكون فيها الأيديولوجية السياسية هي اللغة التي تربط بين القائد والقيادة بالخلفية الاجتماعية أو طبقات المؤيدين .

٣ - لقد اعتبر الاخوان طبقة أهل الشريعة هي أرقى الطبقات ، خاصة وأن صناعة هذه الطبقة هي أجل الصنائع ، وقصروا وظائف واختصاصات هذه الطبقة على الأمور الروحانية . ولعل هذا يتفق مع مرحلة الستر التي كانت تعيشها جماعة الاخوان ، والاخوان يقررون - كما سبق أن ذكرنا - أن الامام في دور الستر لا يحكم

(١) أنظر مراتب البشر ، المبحث الثاني من الفصل الثاني من الباب الأول من هذا البحث .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧١ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٦٥ ، ١٨٨ . وقد ذهب ماركيز الى تقسيم أعضاء الجماعة على ضوء هذا النص الى أربع مجموعات ، ويتصور أن الاخوان وضعوا نظام دعوتهم على أساس هذا التقسيم الطبقي (المجموعات) وأنه قد خصص لكل مجموعة داع - هو في نفس الوقت رئيس للمجموعة - لينوب عن الامام في خدمة المجموعة (Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit., p. 515.)

الا على النفوس دون الأجساد • أما الذى يحكم على الأجساد فى دور
الستر فهم الخلفاء والملوك والرؤساء الغاصبين ، وسيستمر الخسوع
من ناحية الجسد لهؤلاء الملوك والرؤساء الى ان يدور القرار ويظهر
السابع المنتظر أو المهدي المنتظر الذى سيحقق المدينة الفاضلة
والذى سيحكم عندئذ على النفوس والأجساد جميعا (١) • ومن ثم
فرق الاخوان فى عصرهم بين طبقة أهل الشريعة وبين طبقة الملوك
والرؤساء •

٤ - ولعل اهتمام الاخوان بطبقة الفقراء والمساكين ، رغم أنهم هاجموا
هذه الطبقة من قبل باعتبار أن جماعتهم لا تضم الا مرتبة الخواص
من البشر ، قد يرجع الى ما اكتشفه الاخوان من فضائل هذه الطبقة
خصوصا سرعة الاستجابة للدعوة وسعى الاخوان الى جذب هذه
الطبقة لدعوتهم ، وترقيتهم عن طريق التعليم والتربية فى طبقات
الجماعة ، وعن طريق معاونتهم ماديا وهو أسلوب اعترفوا به فى
رسائلهم • وبهذه الرسالة يضمّنون أكبر عدد ممكن من الأعضاء
بشرط ألا يخل ذلك بمبادئ الجماعة الخاصة بتنظيمهم ومع مراعاة
الشروط التى اشترطوها فيمن يرغب فى الانضمام للجماعة • ويتضح
ذلك من وصفهم لأهل هذه الطبقة بأنهم أسرع الناس اجابة لدعوة
الأنبياء •

٥ - ان تقسيم الاخوان لطبقات البشر وفتاتهم الاجتماعية فى عصرهم ،
يتفق مع تقسيم الفئات الاجتماعية الذى عرف فى مطلع العهد
العباسى ، فعلى سبيل المثال لم يكن الفارق كبيرا بين طبقتى الجند
والكتاب ، فكانت هاتان الفئتان تنتسبان الى طبقة اجتماعية واحدة ،
ولكن ليس على هذا المستوى كان يوضع رجال الدين والفقهاء والعلم
الذين ، وان اختلفت مهنتهم ، كانوا أرقى الطبقات من ناحية شرف
مهنتهم لا من ناحية أوضاعهم الاقتصادية • وفى مرتبة أدنى يأتى
أصحاب المهن والحرف والتجار • ثم يأتى أخيرا السواد الأعظم من
الناس ، الذين لا يملكون وسيلة ثابتة من وسائل الرزق (٢) •

٦ - لعل أهمية هذه التقسيمات تبدو فى أنها تدل على نطاق الصناعات
التي كانت موجودة على عهد اخوان الصفاء ، كما أنها تلتقى ضوءا

(١) انظر فلسفة المهدي المنتظر فى الباب الثانى ، المبحث الخامس •

(٢) تلود كاهن ، تاريخ العرب والشعوب الاسلامية ••• ، مرجع سابق ، ص ١٩٤

- ١٩٥ • باستثناء ما يراه بشأن طبقة رجال الدين الذين بعضهم فى مستوى طبقة الجند
والكتاب

على الفكر الاجتماعي الاقتصادي في تلك الفترة . ومن أهم هذه الأفكار التي كانت سائدة في ذلك العهد ، فكرة وراثية المهن ، بمعنى أن كل صانع كان ينضل حرفته على جميع الحرف . وبالرغم من أن الملاحظ - المعاصر لآخوان الصفاء من وجهة نظرنا - قد ألمح إلى هذه الحقيقة بقوله « لكل صنف من الناس مزين عندهم ما هم فيه ، ومسهل ذلك عليهم » (١) ، إلا أن آخوان الصفاء كانوا أعمق غورا في إيضاح هذه الفكرة ، ففي الفصل الذي خصصه الآخوان للبحث « في قابلية الإنسان الصنعة » يرون أن « صناعة الآباء والأجداد أنجح في الأولاد من صناعة الغرباء ، وخاصة من دل مولده عليها (٢) ، ويكونون فيها أحق وأنجب . ومن أجل هذا أوجبوا في سياسة أودشير بن بابكان على أهل كل طبقة من الناس لزوم صناعة آبائهم وأجدادهم قطعا ، ألا يتجاوزوها وزعموا أن ذلك فرض من الله عز وجل ، في كتاب زرادشت » (٣) .

ويعمل الآخوان سبب حذق التلميذ صناعة آبائه وأساتذته بأن « التلميذ إذا امتلأ من تعليم مفيدة ، عاد إلى تمثيل ما تعلم بالتنسيبه والمحاكاة ، كما يوجد ذلك في الصبيان من محاكاة صنائع آبائهم والتشبه بهم في أفعالهم . وإنما جعل ذلك في جبلتهم وغريزة عقولهم ليكون قائدا لهم إلى معرفة الصنائع والأعمال » (٤) ، ويقولون أيضا « وقل من يكون من الناس مخالفا لسيرة أبويه وأهله وأقاربه وعشيرته في صناعاتهم ومذهبهم ورأيهم » ، وإن كان الآخوان يرون أنه قد يحدث لأسباب طارئة

(١) رسائل الجاحظ ، نشر السندوبى ، القاهرة ١٣٢٤ هـ ، ص ١٢٦ .

(٢) وعن فقرة دلالة المولد على الصناعة ، يبدو أن الآخوان تأثروا في ذلك بما أثر عن عيمة الكواكب في هذا الصدد ، فيقول الآخوان بأن اليونانيين القدماء كانوا إذا عرفوا من مولد الطفل الكوكب الدال على الصناعة ، أدخلوه إلى هيكل الصنائع وصور الكواكب وقسموا قربانا لصنم ذلك الكوكب ، وإذا لم يستدلوا على الكوكب من المولد ، قدموا للطفل الصنائع المصورة في ذلك الهيكل ، ويدخلوه الصنعة التي يرغب فيها (الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٩١) .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٩٠ - ٢٩٢ . ويبدو هنا الأثر الفارسي في صدد لزوم صناعة الآباء على فكر آخوان الصفاء . وقد ورد نفس النص في مخطوط ابن منكل السابق الإشارة إليه . (محمد بن منكل ، الأحكام الملوكية ٠٠٠ ، مخطوط ، مرجع سابق ص ١٤٦ - ١٤٧) وقارن ذلك مع ما ورد في الرسائل ، الجزء الأول ص ٢٩١ - ٢٩٢ . ويلاحظ أن إشارة المخطوط إلى الحرائين القدماء أدق من إشارة الرسائل إلى اليونانيين القدماء ، لأن الحرائين هم الذين اشتهروا بمعبدة النجوم وهم الصابئة ، وإن كان البعض يشير إلى انتماء الحرائين لليونانيين .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢١٢ - ٢١٣ .

« وعلى تحدث من أمر الزمان وتغاير الايام » ان يبعد الابن عن أهله ويفارقهم ويصير الى غيرهم ويتعلم صناعة غير صناعتهم (١) .

ويوضح الاخوان ان الهدف من لزوم كل انسان صناعة آباءه وأهله طبقته هو الا يتصور انسان أنه يمكنه القيام بأعمال أى طبقته أخرى خصوصا تلك التي تعلوه والتي لا يدل مولده على أنه من أهلها ، وأنه اذا أراد أن يكون حاذقا فى مهنته أو صنعته فلا بد أن يلزم صنائع طبقته لأنه لا يستطيع أن يحذق سواها ، ومن ثم يتصور الاخوان بأن « هذا كله صيانة للملك أن لا يرغب فيه من ليس من أهله ، لأنه اذا كثر الطالبون للملك ، كثر التنازع بينهم ، واذا كثر التنازع ، كثر الشغب واضطربت الأمور وانفسد النظام ، وفساد النظام يتبعه البوار والبطلان » (٢) .

ولعل فلسفة اخوان الصفاء فى هذا الصدد شديدة الشبه بفلسفة أفلاطون حول تقسيم المجتمع الى طبقات تقابل أقسام النفس الثلاثة ، وهى أن طبقة الحكام تقابل النفس الناطقة وشبه أفلاطون هذه الطبقة بالذهب ، وأن طبقة الجنود تقابل النفس الغضبية وشبهها بالفضة ، وأن طبقة الصناع والزراع تقابل النفس النباتية أو الشهوانية وشبهها بالنحاس والحديد (٣) . وأفلاطون يرى أن العدل هو أن ينصرف كل فرد من الناس الى شئونه ويقوم بواجبه فى المركز الذى تفضل الآلهة اسناده اليه ، وأن تلزم كل طبقة عملها لكى تستمر حياة الجماعة ولكى يتجنب الناس ممارسة أى مهمة لم تعدهم لها الآلهة ، وأن على الأبناء لزوم الطبقة التى ولدوا فيها حيث أن النحاس لا يمكن أن يكون فضة أو ذهباً ، وأن كان أفلاطون يضع امكانيات حدوث تنقلات بين الصفوف فى حدود ضيقة اذا ما ولد مثلا ابن من الفضة لأب من الذهب . ومن ثم يرى أفلاطون أنه اذا ما لزمت كل طبقة شئونها فانه يترك المجال لكى تصبح الطبقة الحاكمة طبقة من الفلاسفة الذين يحق لهم أن يحكموا ويحققوا الدولة المثالية أو المدينة الفاضلة التى كان ينشدها أفلاطون (٤) . ومن ثم فان الطبقات

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٧٠٩ - ٧١٠ .

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٩٢ - ويقسم الاخوان البشر من ناحية قابليتهم للصنعة الى ثلاث طبقات ١٠ - من يسهل عليهم تعلم الصنعة بأدنى تأمل ب - من يحتاج الى توقيف شديد وفد لا يفلح فيها لعدم موافقتها لطبيعته ج - من لا يتعلم الصناعة أبدا (المرجع السابق ، ص ٢٩٠ - ٢٩١ ، ٣١٥) وآراء الاخوان فيما يتعلق بصعوبة الانتقال من طبقة الى أخرى هى نفس الأفكار التى سادت حتى المصور الوسطى فى ظل نظام الطوائف (٣) يشير البعض الى شيوع فكرة الطبقات القائمة على أساس مصادن الناس فى الكثير من الأساطير القديمة انهنديّة واليونانية ، وهى الأساطير التى تجعل من امتلاك الذهب الالهى ضمانا للركبة من إصطفاه الآلهة

E. Brehier, Etudes de P philosophie antique, Paris 1955, pp. 54 — 55.

(٤) أفلاطون ، الجمهورية ، مرجع سابق ، ص ١٠٩ - ١٢٦ .

الثلاث ليست فقط تجمعات حول وظائف مختلفة ، بل هي أيضا تجسيم لتفاوتات جوهرية في القدرة والقيمة (١) . ولعل أهم ما يميز فلسفه اخوان الصفاء في شأن النظام الوراثي للمهن عن فلسفه أفلاطون هو ان هذا قد اعترف بنوع من الحركية الاجتماعية ، وأنه بموجب هذه الحركية يمكن لابناء الصناع أن يكونوا جنودا ، بل حكاما ، اذا توافرت فيهم الشروط اللازمة . ومن ثم قرر البعض أن أفلاطون لا يقول بنظام الطبقات المقفلة Casts الذي يقضى بأن يلتزم الفرد نفس الطبقة التي ولد فيها دون أن يستطيع الارتفاع عنها ، بل أنه دافع عن نظام المهنة المنوحة Open Career حتى أنه يمكن لفرد من أدنى الطبقات أن يصل استثناءا الى طبقة الحكام (٢) .

وقد فلسف اخوان الصفاء امكان انتقال الفرد من الطبقة التي ينتمى اليها والتي هيأته لها الطبيعة الى طبقة أعلى - في حالات شديدة الخصوصية وبالصدفة المحضة بقولهم « اذا اتفق للفلك شكل محمود من سعادة أحوال الكواكب » عند مولد الفرد وفي هذه الحالة التي تخضع للصدفة فان غاية ما يصل اليه الفرد هو أن يكون في الطبقة التي تعلوه مباشرة . وهم بذلك يدافعون عن حق امامهم في الخلافة ، ويبررون عدم امكان أى انسان بلوغ مرتبة الامامة لما يتمتع به الائمة من آل البيت من استعدادات طبيعية والهجمات الهية خصوا بها دون غيرهم ، ومن ثم فهم خلفاء النبي عليه السلام في أمور الدين والدنيا .

ويستخلص من كل ذلك ، أن الاخوان على هذا النحو ، ينتقلون من الوقائع ليقدموا لنا تفسيرات ليست هي بذاتها وقائع تلاحظ ، فهم لا يصفون فحسب ، وانما يفسرون ويعللون أيضا ، وذلك بالرجوع الى مبادئ تتعدى ميدان الوصف للطبقات والصنائع المختلفة الى تفسير أسباب ومبررات لزوم أهل كل طبقة لمهنتها ووظيفتها استنادا الى الطبائع والجبيلات المختلفة . ولعل هذا يجعلنا نطلق على فكر الاخوان دون تحفظ مصطلح « فلسفة سياسية » .

٧ - كما تبدو أهمية تصنيف الصنائع عند اخوان الصفاء في القاء الضوء على المهن والصنائع التي تعتبر جذورا للنقابات والجمعيات والأصناف التي ظهرت فيما بعد عصر الاخوان في العالم الاسلامي ، والتي لعبت

(١) د. عزت قرني ، الحكمة الأفلاطونية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٤

ص ٥٠ - ٥١ .

(٢) A. Taylor, Plato — The man and his work, New York 1956, p. 275.

دورا كبيرا في مجرى الأحداث السياسية والاجتماعية في هذه المنطقة .

ففي عصر الاخوان كانت كل طائفة من الطوائف في المجتمع تنقسم الى اصناف كثيرة ولكل صنف منها أخلاق وطباع وسجايا ومآرب انسبتهم اياها أعمالهم ، وأوجبتهم لهم متصرفاتهم ، لا يشبه بعضها بعضا (١) . وعلى ذلك فقد كان هناك كما يقول الجاحظ « شعور بروح الجماعة بين أهل الصنائع ، وكل واحد منهم يشعر بصلة تربطه باخوانه » (٢) وكان الشعار السائد « الصناعة نسب » (٣) . وهكذا كانت المصلحة الطبقية تبرر في ساعات الخط (٤) .

ولعل في اشارة الاخوان الى « الصناع » و « الأساتذة » ما يفيد احتمال حدوث تنظيم متدرج عند أهل الحرف التي كان يرأس كل منها « رئيس » . كما يقررون أيضا أن كل انسان في أى طبقة لا يحلو أن يكون فيها رئيسا سائسا لغيره أو مرؤوسا مسوسا فيها بغيره (٥) .

وليس هذا مجال تفصيل ظهور النقابات والأصناف الاسلامية (٦) ، ولكن ما يدعو للتعرض لها ما ذكره البعض (٧) من وجود علاقة وثيقة بين الحركة الاسماعيلية والحركة القرمطية وظهور النقابات الاسلامية وتطورها، وإستدلال هؤلاء البعض على هذه العلاقة بالفصل الذي خصصه اخوان

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٢٠ - ٣٣١ .

(٢) رسائل الجاحظ ، مرجع سابق ، ص ٣٢١ .

(٣) الجاحظ ، البغلاء ، المجمع العلمي العربي بدمشق ، مطبعة ابن زيدون مكتب النشر العربي ، دمشق ١٩٣٨ ، ص ٥١ .

(٤) ومن أمثلة ذلك اقتتال بائعي الأبلعة مع صناع الأحذية في الموصل عام ٢٠٧ هـ (انظر : ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، مرجع سابق ، الجزء الثامن ، ص ٨٩) .

(٥) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٢٠ ، الجزء الثالث ص ٤٢٨ . ويشير كلود كاهن الى أن التنظيم الحرفي الصحيح ، بمعنى وجود تنظيمات للتعاون الاجتماعي داخل اطار الحرفة ، وقيام هذه التنظيمات بالاشراف على المظاهر الأساسية لحياة افرادها حتى خارج المهنة ، لم يوجد تقريبا في العهود الكلاسيكية للإسلام ، وأن المسلمين اتجهوا في ذلك الاتجاه منذ أواخر القرون الوسطى . ويؤكد أيضا أن المنظمات التي أسهمت في اضطرابات المدن لم تطبع بطابع مهني (كلود كاهن ، تاريخ العرب والشعوب الاسلامية ... ، مرجع سابق ، ص ٢٠٠ - ٢٠٥) .

(٦) يمكن الرجوع لتفاصيل عن نشأة النقابات والأصناف في : Encycl opedia of : Islam, Art : Sinf; E-cyclopedia of Social Sciences, Art : Guilds Mosrim. Massignon, La passion d'Al-Halladj, Vol. 1, Paris (٧) 1922, pp. 339, 410.

الصفاء في رسائلهم للعمل واهله ونبله الذاتي. (١) ، مستخلصين من ذلك أن الهدف الأساسي كان العمل على تدشين طبقة العمال في العالم الإسلامي للعمل على قلب نظام اختلافه .

وقد تصور بعض الباحثين أيضا أن سوء الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية - دانت الى حد كبير من أسباب انتشار الحزب الاسماعيية (٢) . حيث ان الحركة الاسماعيلية وان كانت نتيجة لانقسام حركة المعارضة العلوية التي تمتد جذورها الى عصر الخلفاء الراشدين الا انه لا يمكن اغفال أثر الأسباب الاجتماعية في ظهور الدعوات السياسية . ومن ثم فالاسماعيلية حركة دينية سياسية من حيث النشأة ، ولكنها - في سبيل تكتيل القوى لجذب المؤيدين والأنصار - استغلت التذمر الاجتماعي والاقتصادي (٣) لنشر دعوتها بين أهل الحرف والأصناف ، مثلها في ذلك مثل كافة قوى المعارضة الأخرى ويؤكد هذا الرأي ما يذكر عن فشل محاولة القرامطة استغلال ثورة الزنج التي نشبت حوالي منتصف القرن الثالث الهجري (٤) .

٨ - كما أن تصنيف الاخوان للطبقات ، يلقي ضوءا على حقيقة نشاط بعض الجماعات التي ظهرت في عصر الاخوان كجماعة العيارين التي ظهرت في نهاية القرن الثاني الهجري ونظمت نفسها حوالي عام ١٩٧ هـ (٥) ، والتي عرفت بعد ذلك بأسماء أخرى مثل « الشطار » و « الفتيان » ، اذ يبدو مما كتب عن العيارين والشطار والفتيان أنهم كانوا جماعة واحدة (٦) . كما يبدو أيضا أن حركة هذه الجماعة بدأت كحركة اجتماعية للطبقة الفقيرة دون أن يكون لها في بداية ظهورها تلك الأهداف الأخلاقية السامية التي نسبت اليها فيما بعد (٧) .

(١) هو الفصل الموسوم في الرسائل باسم « فصل في شرف الصنائع » (الرسائل الجزء الأول ، ص ٢٨٧ - ٢٩٠) .

(٢) د عبد العزيز الدوري ، دراسات في المصور العباسية المتأخرة ، مرجع سابق ، ص ١٨٥ .

(٣) Bernard Lewis, The Origins of Ismailism, Op. Cit, p. 2.

(٤) الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، مرجع سابق ، الجزء الحادي عشر ، ص ١٧٩ ، ٣٣٨ - ٣٣٩ .

(٥) المسعودي ، مروج الذهب ، مرجع سابق ، الجزء السادس ، ص ٤٥٢ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٤٦٣ ، التفسير ، الرسالة التفسيرية ، مرجع سابق ص ١٧٦ - ١٨٠ .

(٧) يبرز كلود كاهن عند تعرضه لبحث الفتوة ، أصنافا مختلفة للفتيان ، منها «الفتيان الذين ظهروا في الجاهلية وصدر الإسلام الذين تحلوا بزوايا الشجاعة والكرم ، والفتيان الذين ظهروا بعد الفتوحات الإسلامية في العراق وإيران من أفراد ينتسبون الى »

فالقصة التي ذكرها « التنوخي » متلا ، والتي تصور الحياة الداخلية لاحدى جمعيات الفتوة ، تؤكد أن « الفتيان » لم يتوزعوا عن السرقه ، وأن علاقتهم بالحكومة كانت علاقة عدائية (١) . وكذلك « ابن الجوزى » الذى اتهمهم بأنهم لصوص (٢) ، رغم ما أورده عن مبادئهم الأخلاقية الأخرى (٣) .

والواقع أن أخوان الصفاء ذكروا طبقة « العيارين » ضمن الطبقات المذمومة فى المجتمع ، فوضعوهم - أى العيارين - جنباً الى جنب مع اللصوص وقطاع الطرق والغوغاء « ومن يريد الفتن ويشترها ويريد الفساد فى البلاد » (٤) ولعل النص التالى من الرسائل يوضح نظره أخوان الصفاء الى هؤلاء ، حيث يشبهون أفعال قوى النفس النباتية (وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، التى عليها تدور حالات الجسد من الصلاح والفساد ، اذا ما تعارضت وتضاربت وأدخلت السقم والمرض على الجسد) بأفعال العيارين وأصحاب العصبية « اذا هاجوا وأثاروا الفتن وتقاتلوا وأحرقوا الأسواق وخربوا المنازل ونهبوا الأموال وأفسدوا فى المدينة ... » (٥) .

وهكذا يوضح أخوان الصفاء حقيقة نشاط جماعة العيارين فى بدء ظهورها وأن هذه الجماعة لم تعد ' كونها ' عصابات من اللصوص جعلت

= بينات اجتماعية وعرقية وطائفية مختلفة ، وكانوا يعيشون فى جو من العاون والتضحية والالفة ، والفتيان الذين عرفوا بالعيارين وهو اسم يوحى بفكرة الخروج على القانون ، وقد كان هؤلاء لا يحتفلون بحرفة ثابتة أو يمارسون أعمالاً وضيمية ، ويقومون فى فترات ضعف السلطة بنشر الدهر فى الاحياء المترفة ، وقد أقروا شرعية السرقة فى صالح الجماعة ، وكان الفتيان عامة يناهضون السلطة القائمة أيا كان لونها . ثم كانت الفتوة الكلمة مرحلة نهائية بدأت منذ العهد العباسى المتأخر (كلود كاهن ، تاريخ العرب والشعوب الاسلاميه . مرجع سابق ، ص ٢٠٦ - ٢١١) .

(١) التنوخي ، الفرع بعد الشدة ، تحقيق محمد الزهرى الغمراوى ، مطبعة الهلال ، القاهرة ١٩٠٤ . الجزء الأول ، ص ١٠٦ ، ١٠٩ ، ١١٢ - ١١٤ . وجاء بعد القشيري ليعطى أمثلة لما كان عليه العيارون والسطار والفتيان من أخلاق ومبادئ سامية (القشيري ، الرسائل القشيرية ، مرجع سابق ص ١٧٦ - ١٨٠ .

(٢) ابن الجوزى ، تلييس ابليس ، مطبعة النهضة ، القاهرة ١٩٢٨ ، ص ٣٩٢ .

(٣) ابن الجوزى ، المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم ، مرجع سابق ، الجزء الثامن

ص ٧٧ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٢٩٩ . كما ذكر الاخوان أيضاً « الفراعنة والتماردة والجبابرة والفسقة والمشركين والمنافقين والملحددين والمارقين والتاكثين والخوارج وقطاع الطريق واللصوص والعيارين والطرازين » (المرجع السابق ، ص ٣٣٩) .

(٥) المرجع السابق ، ص ٣٨٨ .

هدفها نهب الحوائث والأسواق وبيوت الأغنياء فحسب كما تصورها البعض (١) ، بل كانت تهدف أيضا الى اثارة الفتن ونشر الفساد في البلاد كما ذكر الاخوان ، ولعل في ذلك ما يهدم التصور الذي ذهب اليه تيشنر Taeschner من أن حركة الفتوة بدأت حركة أرستقراطية (٢) .

واذا علمنا أن عدد هؤلاء العيارين بلغ خلال النزاع بين الامين والمأمون حوالى خمسين ألفا (٣) ، لتأكد لنا اخوان الصفاء ، ومن ثم الحركة الاسماعيلية كانوا يستنكرون أى أعمال تؤدي الى الافساد في البلاد او تتنافى مع خلق القويم . وهذا ما يؤكد من جانب آخر أن حركة الاخوان وغيرهم من دعاة الحركة الاسماعيلية في سعيهم لتقويض نظام الحكم العباسي كانت تقوم أكثر ما تقوم على أسلوب الدعوة الحفية المستترة المنظمة التي تهدف ضمن ما تهدف الى تغيير النظام العقلي تمهيدا لتغيير النظام السياسى كما ذكرنا من قبل خلال الفصول السابقة .

٩ - وأخيرا ، فقد برزت تصنيفات الصنائع عند اخوان الصفاء في كتابات كثير من فلاسفة الاسلام كالفارابي والغزالي وابن خلدون على سبيل المثال . فقد صنف الفارابي الصنائع على حسب قيمة انتاجها والحاجة اليها وفائدتها (٤) . ورأى الامام الغزالي أن أمر الدنيا لا ينتظم الا بأعمال الأدميين وصنائعهم ، وحصر هذه الصنائع في ثلاثة أقسام لا تخرج عما قال به اخوان الصفاء وهي (٥) :

(أ) الصنائع التى هي « أصول لا قوام للعالم دونها » ، وهي الزراعة للمطعم والحياكة للملبس ، والبناء للمسكن ، والسياسة للتأليف والاجتماع والتعاون على أسباب المعيشة وضبطها .

(ب) الصنائع التى هي « مهينة » للصنائع الأساسية « وخادمة لها » ،

(١) جرجى زيدان ، تاريخ التمدن الاسلامى ، القاهرة ١٩٠٢ - ١٩٠٥ ، الجزء الخامس ، ص ٤٦ .

(٢) د . عبد العزيز الدورى ، تاريخ العراق الاقتصادى فى القرن الرابع الهجرى مرجع سابق ، ص ٨٤ .

(٣) جرجى زيدان ، تاريخ التمدن الاسلامى ، مرجع سابق ، الجزء الخامس ، ص ٤٧ .

(٤) الفارابى ، احصاء العلوم ، مرجع سابق ، ص ٩١ - ٩٦ .

(٥) الغزالي ، احياء علوم الدين ، الجزء الاول ، ص ٢٢ - ٢٣ . ويرى الغزالي أن أشرف أصول هذه الصناعات هي السياسة . هذا علاوة على تقسيمة علوم البشر الى علوم محدودة . وعلوم مدمومة (المرجع السابق ، ص ٢٣ ، ٢٨ وما بعدها) . وقد وضع الاخوان علم السياسة فى أعلى مراتب العلوم (أنظر البحث الخاص بمفهوم السياسة عند الاخوان ، الفصل الثانى من الباب الثانى) .

كالحدادة فانها تخدم الزراعة ، والحلاجة والغزل فانها تخدم
الحياكة .

(ج) الصنائع التي هي « متممة للأصول ومزينة » لها مثل الطحن والخبز
للزراعة والقصارة والخياطة للحياكة .

أما ابن خلدون ، في الباب الخامس من مقدمته « في المعاش
ووجوهه » يرى أن وجوه المعاش الزراعة والصيد أو الصنائع والامتهانات
أو التجارة أو الامارة وقسم هذه الوجوه الى وجوه طبيعية للمعاش وهي
« الفلاحة والصناعة والتجارة » ، ووجوه غير طبيعية للمعاش وهي
« الامارة » (١) وقد صنف الصنائع عدة تصنيفات على أسس مختلفة منها:

١ - الصناعات البسيطة والصناعات المركبة . والبسيط من الصنائع
« هو الذي يختص بالضروريات والمركب هو الذي يكون
للكماليات » (٢) .

٢ - ما يختص بامر المعاش سواء كان ضروريا أو غير ضروري مثل الحياكة
والجزارة والتجارة والحدادة وأمثالها ، وما يختص بالأفكار التي هي
خاصية الانسان من العلوم والصنائع مثل الوراقة والغناء والشعر
وتعليم العلم وأمثال ذلك ، وما يختص بالسياسة مثل الجندية
وأمثالها (٣) .

كما يقول ابن خلدون أيضا في الفصل الذي خصصه للبحث في
أمهات الصنائع « اعلم أن الصنائع في النوع الانساني كثيرة ، لكثرة
الأعمال المتداولة في العمران . فهي بحيث تشد عن الحصر ولا يأخذها
البد . الا أن منها ما هو ضروري في العمران أو شريف بالموضوع . . .
فأما الضروري فالفلاحة والبناء والخياطة والتجارة والحياكة وأما الشريفة
بالموضوع فالكالوليد والكتابة والوراقة والغناء والطب . . . » (٤) .

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٣٤٥ وانظر أيضا : د- البير نصري
نادر ، من مقدمة ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٥٠ - ٥٣ .
(٢) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٣٥٩ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٣٦٠ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٣٦٤ .

وهكذا تحدد الغرض من الاجتماع البشرى عند اخوان الصفاء (ومن
 جرى على منوالهم من الفلاسفة المسلمين) بأنه التعاون من أجل تحقيق
 مطالب الحياة الدنيا من مآكل وملبس ومسكن باتخاذ الصنائع ، وذلك من
 الناحية الجسمانية والتعاون من أجل تحقيق السعادة الأخروية ويمثل
 الجانب الروحاني من حاجتهم الى الاجتماع من جانب ، وبلوغ أفضل الحالات
 وأتم الغايات وهو مفهوم السياسة عندهم من جانب ثان ، وتحقيق المدينة
 الفاضلة التي هي غايتهم القصوى من الاجتماع السياسى والتي يرأسها
 أحد أئمة آل البيت من جانب ثالث .

المبحث الثالث

طبائع الأمم وسجاياها

لعب عامل الوراثة البشرية دوره فى نشأة التفكير حول تكوين طبائع الأمم وسجاياها ، ولعل أقدم الأفكار فى هذا الصدد تستند الى كون كل أمة جبلت على بعض الطبائع والسجايا الخاصة بها . وقد عرفت هذه الأفكار فيما بعد بنظرية « العروق البشرية » أو « الفروق العرقية » . وبموجب هذه النظرية ينقسم البشر الى عروق مختلفة يتمتع كل منها بخصائص معينة تتجلى فى كافة أفراد الأمة ويتوارثها الأبناء عن الآباء بواسطة الدم .

ولكن عامل الوراثة العرقية هذا لم يتمكن من تعليل الفروق التى ظهرت بين أمم تنحدر من أصل واحد . فكان من الطبيعى أن يقدم الباحثون على دراسة تأثير الطبيعة فى حياة الانسان وفى حياة الأمم وطبائعها ، وأن يحاولوا أن يفسروا هذه الفروق على أساس العوامل الطبيعية .

وقد ظهرت بين بعض الأمم التى تنحدر من أصل واحد وتشترك فى بيئة طبيعية واحدة بعض الخصائص والسجايا التى تميز بينها . وكانت هذه الفروق مؤشرا الى أن هناك عوامل أخرى غير عاملى العرق والطبيعة ، هى ما عرفت بالعوامل الاجتماعية .

وقد اختلف الباحثون حول تقدير أهمية كل نوع من هذه العوامل الثلاثة . الا أن الأبحاث الحديثة تعطى الأهمية الكبرى للعوامل الاجتماعية . حيث أن عامل الصفات الوراثية العرقية ، وإن كان صحيحا بالنسبة للحيوانات التى تعيش عيشة انفرادية ، فإنه غير صحيح بالنسبة للانسان

الذى يحيا حياة اجتماعية (١) ، لأن حياة الانفراد فى الحيوانات لا نسمح مجالا لانتقال الاوصاف من الآباء الى الأبناء الا عن طريق الوراثة وبواسطه الدم ، بخلاف حياة الاجتماع عند الانسان التى تفسح مجالا واسعا لانتقال الأوصاف بأساليب أخرى أيضا مثل المعاشرة والمحاكاة والتعلم والاقتباس . وليس هناك من شك فى أن الأوصاف التى تنتقل عن طريق الوراثة « الفسيولوجية » أقل بكثير من تلك التى تنتقل عن طريق الوراثة الاجتماعية » .

أما تأثير العوامل الطبيعية فراجع الى تأثير الانسان بالطبيعة من جهة ، وتأثيره فيها من جهة أخرى خلال محاولته للسيطرة عليها . وقد ساعد الانسان فى محاولته السيطرة على الطبيعة والتخلص من سيطرتها عليه تطور الحياة الاجتماعية والوسائل التقنية التى اكتشفها الانسان طرأ تاريخه مثل الآلات والسيوت والطرق والحقول وما شابهها من جانب ، وعن طريق الأمور المعنوية التى تمخض عنها تاريخه مثل التقاليد والعادات والمعتقدات والعلوم والأذواق والنظم الاجتماعية وما شابهها من جانب آخر . وقد ساهمت هذه العوامل المادية والمعنوية تدريجيا فى تكوين طبقة عازلة الى حد ما بين الانسان والطبيعة . ومن ثم تتضح أهمية العوامل الاجتماعية حتى عند محاولة بحث تأثير الطبيعة على طباع الأمم وسجاياها .

فإذا انتقلنا الى رسائل اخوان الصفاء للوقوف على رأى الاخوان فى السيكلوجية الاجتماعية والعوامل الطبيعية المؤثرة فى طباع الأمم وسجاياها ، لتأكد لنا اهتمام الاخوان بهذه المسألة اهتماما كبيرا ، فقد عالجها الاخوان بوسائل متعددة وفى مواضع متفرقة من رسائلهم . فبالرغم من أنهم اعتبروا « موجبات أحكام النجوم » فى مواليد البشر هى أصل اختلاف الأخلاق والطباع بينهم وخصصوا لذلك احدى رسائلهم وهى الموسومة « فى مسقط المنطقة » بينوا فيها كيفية تأثيرات الكواكب على الأجسام والأخلاق من يوم مسقط المنطقة الى يوم موت الجسد (٢) ، الا أنهم أعطوا العوامل الوراثية والعوامل الطبيعية والعوامل الاجتماعية

(١) يرى البعض أن تطبيق الاجتماع الانسانى على مظاهر التجمهر فى الحشرات والحيوانات الدنيا او العكس هو غلط فادح سببه جهل مركبى العوامل البيولوجية المختلفة فى أنواع الاجتماع المختلفة . (أنطون سعادة ، نشوء الأمم ، الطبعة الثانية ، دمشق ١٩٥١ ، الكتاب الاول ، ص ٤٨) . وبالرغم من ذلك لا يزال لتوزيع الاجناس والجماعات العرقية اعمق الأثر على التنظيم السياسى للعالم (انظر :

Vernon Van Dyke, Political Science, A Philosophical Analysis, Op. Cit., pp. 128, 129.

(٢) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٤١٧ - ٤٥٦ . وانظر بصفة خاصة الفصل المسمى « فى كيفية تأثيرات الكواكب » .

وتأثيرها في طبائع البشر أهمية كبيرة ، واعتبروا هذه العوامل الثلاثة فروعاً للتدبير الفلكي .

وقد جمع الاخوان في الفصل الموسوم « فصل في وجوه اختلاف الأخلاق » جميع العوامل التي يرون أن لها تأثيراً في طبائع البشر والتي تؤدي إلى اختلاف طبائع الأمم وسجاياها ، حيث قرروا أن أخلاق الناس وطبائعهم تختلف من أربعة وجوه هي (١) :

- ١ - أحدها من جهة أخلاط أجسادهم ومزاج أخلاطها ، وهو ما يمكن أن نعبر عنه بالعوامل العرقية .
- ٢ - والثاني من جهة تربة بلدانهم واختلاف أهويتها ، وهو ما يمكن أن نطلق عليه العوامل الطبيعية .
- ٣ - والثالث من جهة نشوئهم على ديانات آبائهم وأساتذهم ومن يربيههم ومن يؤدبهم ، ويمكن أن نطلق على هذه العوامل اسم العوامل الاجتماعية .
- ٤ - والرابع من جهة موجبات أحكام النجوم في أصول مواعيدهم ومساقط نطقهم « وهي الأصل وباقياها فروع عليها » . أي أن أحكام النجوم هي الأساس والمصدر لكل العوامل من عرقية إلى طبيعية إلى اجتماعية .

أولاً : الاختلاف من جهة الأخلاط أو العوامل العرقية :

يعتقد اخوان الأصفاء أن الله ركب الجسد من فطر وأصول أو أخلاط أربعة وعلى هذه الأصول تبنى وتوصف أخلاق بني آدم . وهذه الأصول هي الحرارة والبرودة والماء والتراب . وتتباين أخلاق البشر ، ومن ثم طبائع الأمم ، على حسب نسبة امتزاج هذه الأخلاط ، ولكل أصل من هذه الأصول وطباع وسجايا وضحاها الاخوان على النحو التالي (٢) : -

- ١ - المفرورو الطباع : الذين تغلب الحرارة على أبدانهم يكونون غالباً

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٩٩ . وقد ذكر الاخوان نفس هذه العوامل مرة أخرى في الرسالة الأولى من العلوم الإلهية وهي رسالة « في الآراء والديانات » (الرسائل الجزء الثالث ، ص ٤٠١ - ٤٠٣) . وقد أورد ابن منكل هذا النص مع اختلافات طفيفة في الفصل التاسع والتسعين من مخطوطة « الأحكام الملوكية والضوابط الناموسية » (ص ١٤٧ - ١٤٨ من المخطوطة) .

(٢) اتريساتل ، الجزء الأول ، ص ٢٩٩ . وقارن ذلك مع ما ورد في الهامش السابق .

شجعان القلوب ، أسخياء النفوس ، متهورين في الأمور اخوفة ، قليلي الثبات والتأني في الأمور ، مستعجلين الحركة ، شديدي الغضب ، سريعى المراجعة ، قليلي الحقد ، أذكيا النفوس ، حادى الخواطر ، جيدي التصور •

٢ - المبرردون : الذين تغلب على أبدانهم البرودة غالبا ما يكونون بليدي الذهن ، غليظي الطباع ، ثقيلي الأرواح ، وتكون أخلاقهم غير ناضجة •

٣ - المرطوبون : الذين تغلب الرطوبة على أبدانهم يكونون في أكثر الأمر ذوى طباع بليدة ، وقلة ثبات في الأمور ، لينى الجانب ، سمحاء النفوس طيبى الأخلاق ، سهلى القبول ، سريعى النسيان ، مع كثرة تهور في الأمور الطبيعية •

٤ - اليابسى المزاج : الذين تغلب على أبدانهم اليبوسة يكونون في أكثر الأمور صابرين في الأعمال ، ثابتى الرأى عسرى القبول ، ويغضب عليهم الصبر والحقد والبخل والامساك والحفظ •

ويقول الاخوان أيضا « فمن التراب العزم ، ومن الماء اللين ، ومن الحرارة الحدة ، ومن البرودة الأناة • فان مالت به - أى بالانسان - اليبوسة وأفرطت كانت عزمته قساوة وفظاظة • وان مالت به الرطوبة ، كان لينه توانيا ومهانة وان مالت به الحرارة ، كانت حدته طيشا وسفاهة • وان مالت به البرودة ، كانت أناته ريثا وبلادة • ومن ثم يرى الاخوان أن اعتدال وتساوى نسب هذه الأصول أو الاخلاط في الجسم يؤدى الى اعتدال الأخلاق واستقامة الأمر ، ويصبح الانسان في هذه الحالة « عازما في أناته ، لينا في عزمه ، هادئا في حدته ، لا يغلبه خلق من أخلاقه ، ولا تميل به طبيعة من أخلاقه • عن المقدار المعتدل ٠٠٠٠ » (١) •

ثانيا : الاختلاف من جهة تربة البلدان واختلاف أهويتها أو العوامل الطبيعية :

لعل الفصل الذى خصصه الاخوان في رسائلهم للبحث « في تأثير طبيعة البلدان في الأخلاق » يشير صراحة الى رأى الاخوان في تأثير العوامل الطبيعية في تكوين طبائع الأمم وسجاياها • قفى هذا الفصل يرى الاخوان أن تراب البلاد والمدن والقرى وكذا أهويتها تتغير وتختلف من حيث كونها أو وقوعها في الجنوب أو الشمال أو الشرق أو الغرب أو على رؤوس الجبال

(١) : لرسائل ، الجزء الاول ، ص ٣٠١ •

أو في بطون الأودية أو على سواحل البحار أو شطوط الأنهار أو في البراري والقفار أو في الأراضي الزراعية أو في المناطق الصخرية • كما تختلف أهوية البلاد بحسب اختلاف تصارييف الرياح ومطالع البروج عليها • ويؤدى اختلاف التربة والأهوية بالتالى الى اختلاف أمزجة الاخلاط ومن ثم الى اختلاف أخلاق وطباع وألوان ولغة وعادات وآراء ومذاهب وأعمال وصنائع وسياسات أهل هذه البلدان •

ومن ثم ، يرى الاخوان أن كل أمة تتفرد بخصائص وسمات وسجايا • لا يشاركها فيها غيرها • ويستدل الاخوان على فكرتهم هذه بقولهم « والدليل على ماقلنا أن مزاج أبدان أهل البلدان الجنوبية من الحبشة والزنج وأهل السند وأهل الهند فانه لما كان الغالب على أهوية بلادهم الحرارة بمرور الشمس على سمت تلك البلاد فى السنة مرتين ، سخنت أهويتها فحمى الجو ، فاخترقت ظواهر أبدانهم واسودت جلودهم ، ونجعدت شعورهم لذلك السبب ، وبردت بواطن أبدانهم ، وابيضت عظامهم وأسنانهم ، واتسعت عيونهم ومناخرهم وأفواههم بذلك السبب • وبالعكس فى هذا حال أهل البلدان الشمالية ، وعلتها أن الشمس لما بعدت عن سمت تلك البلاد ، وصارت لا تمر عليها لا شتاء ولا صيفا ، غلب على أهويتها البرد ، وابيضت لذلك جلودهم ، وترطبت أبدانهم واحمرت عظامهم وأسنانهم ، وكثرت الشجاعة والفروسة فيهم ، وسببط شعورهم ، وضائق عيونهم ، واستجنت الحرارة فى بواطن أبدانهم لذلك السبب ••• (١) »

وفي إطار فلسفة الاخوان الخاصة باختلاف طبائع البشر على حسب اختلاف مواقع بلدانهم وتربها وأهويتها ، قسم الاخوان الربع المسكون من الكرة الأرضية الى سبعة أقاليم رئيسية • وقد خصصوا رسالة كاملة للبحث فى صورة الأرض والأقاليم هى رسالة «الجغرافيا» (٢)، وقالوا فى هذه

(١) المرجع السابق ، ص ٣٠٢ - ٣٠٤ •

(٢) يلاحظ أن للعرب فى الجغرافيا تراثا ضخما ، اذ لما كانت البلدان الداخلة فى حوزة الاسلام متباينة باعتبار طبيعتها ومناخها ، كانت الحياة الحيوانية والنباتية فيها شديدة الاختلاف ، مما هيا للجغرافيين العرب حقولا واسعة للتحقيق والاستطلاع • فجاء نتاجهم من ثم متنوعا ، تناول بعضه أوصاف طبيعة الأقاليم كما هى الحال فى كتاب «البلدان» لليعقوبى (٨٩١ م) وكتاب بنفس العنوان لابن الفقيه (أواسط القرن التاسع الميلادى) ، وكتاب بعنوان « المسالك والممالك » لكل من أبى زيد البلخى (أواسط القرن التاسع الميلادى) والسرخسى (٨٣٣ م) وابن خردادبه (٩١٢ م) والبكرى (١٠٩٤ م) وكتاب « صورة الأرض » لابن حوقل (أواسط القرن العاشر الميلادى) وكتاب « مسالك الأمصار » للعمرى (١٣٤٧ م) : كما جاء بعض نتاج العرب فى هذا

الرسالة « الأقاليم هي سبعة أقسام خطت في الربع المسكون من الأرض ، كل اقليم منها كأنه بساط مفروش قد مد طوله من المشرق الى المغرب وعرضه من الجنوب الى الشمال ، وهي مختلفة الطول والعرض » (١) .

وبالرغم مما يقرره الاخوان من أن تقسيمات هذه الأقاليم لم تكن تقسيمات طبيعية ، بل كانت خطوطا وهمية « وضعتها الملوك الأولون الذين طافوا الربع المسكون من الأرض لتعلم حدود البلدان والممالك والمسالك » (٢) ، الا أنهم جعلوا الأقاليم سبعة في مقابل الكواكب السبعة (٣) مما قد يوحي بأنها تقسيمات أقرب الى الطبيعية منها الى الصناعية (٤) .

= الشان في شكل مجامع جامعة للاعلام الجغرافية يضبط شكلها ويعين مواقعها ، أشهرها « معجم البلدان » لياقوت الحموي (١٢٢٩ م) .

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٦٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٦ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٣١٩ .

(٤) الأقاليم السبعة عند اخوان الصفاء تقابل الكواكب السبعة على النحو التالي :

١ - الاقليم الأول : لزل ، ويقسم حول خمسين مدينة من المدن المعروفة الكبيرة . وبدايته من المشرق مارا بشمال جزيرة لياقوت ، وينتهي الى بحر المغرب . وعامة أهل هذه البلدان سود .

٢ - الاقليم الثاني : للمشتري ، ويقسم حوالي خمسين مدينة من المدن الكبيرة . ويبدأ من وسط بلاد الصين ، وينتهي الى بحر المغرب . وأكثر أهل هذه البلدان ألوانهم بين السمرة الى السواد .

٣ - الاقليم الثالث : للمريخ ، وبه من المدن المعروفة الكبيرة مائة وثمان وعشرين مدينة . ويبدأ من شمال بلاد الصين وينتهي الى بحر المغرب وأكثر أهل هذه البلاد سمر .

٤ - الاقليم الرابع : للشمس ، ويقسم هذا الاقليم حوالي مائتين واثنتي عشر مدينة . ويبدأ من شمال الصين وجنوب بلاد ياجوج وماجوج ، وينتهي الى بحر المغرب . وأكثر أهل هذه البلدان ألوانهم ما بين السمرة والبياض .

٥ - الاقليم الخامس : الزهرة ، ويحتوي على نحو مائتي مدينة ، ويبدأ من وسط بلاد ياجوج وماجوج ، وينتهي الى بحر المغرب . وأكثر أهل هذه البلدان بيض .

٦ - الاقليم السادس : لمطارد ، ويحتوي على حوالي تسعين مدينة . ويبدأ من شمال بلاد ياجوج وماجوج ، وينتهي الى بحر المغرب . وأكثر أهل هذه البلدان ألوانهم ما بين السمرة والبياض .

٧ - الاقليم السابع : للقمر ، ويحتوي على نحو من اثنتين وعشرين مدينة . ويبدأ من جنوب بلاد ياجوج وماجوج ، وينتهي الى بحر المغرب . وأكثر أهل هذه البلدان ألوانهم مائلة الى الشقرة .

(الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٧٠ - ١٧٩) .

والفكرة الأساسية التي يبنى عليها الاخوان فلسفتهم الجغرافية يمكن تلخيصها في أنهم يرغبون في تأكيد أن كل ما يحدث في العالم السفلي إنما هو انعكاس للعالم العلوي فحسب ، وأن كل ما يحدث على الأرض إنما يخضع لحركات النجوم . وعلى ذلك فليس من العسير أن نتكهن بنوع الجغرافيا التي يمكن أن نجدها لديهم وقد أفردت لها رسالة خاصة ، وموضعها في القسم الاول من العلوم الرياضية بين الفلك والموسيقى الأمر الذي يفهم منه أننا اذا عرض موجز للجغرافيا الفلكية الرياضية وفقا للمذهب اليوناني ، أي للنظريات البطليموسية ، حيث يبدوون بعرض تلك الأقسام المعروفة عند جغرافى المدرسة اليونانية ، أى وصف الأقاليم السبعة والبحار والأنهار والأقطار المعروفة فى كل أقليم منها . كما يتضح من جانب آخر فى وصفهم لبلاد الاسلام ، تأثير المدرسة الكلاسيكية للجغرافيين العرب والمسلمين . وفى هذه الرسالة تأكيد للنظرية القائلة بأن الأرض مركز الوجود . ويستغرق وصف الأقاليم السبعة الجزء الأكبر من موضوع الرسالة . ثم يختتم كل ذلك بعدد من الاستنباطات ذات طابع تعليمى ، القصد منها توضيح المغزى الباطنى للظواهر المحسوسة . واحدى قطع هذا القسم وهى المتعلقة بالشرق الأقصى ، والتي قام بتحليلها بعض الجغرافيين المحدثين تقف دليلا على أن المادة كما هو متوقع تحمل طابعا ثقليا وليست بذات أهمية كبيرة . أما جداول توزيع الأماكن المأهولة وفقا لكل إقليم فهى مشوهة للغاية ، كما هو الشأن دائما مع المخطوطات ، علاوة على أن الرسائل كتبت على عدة مراحل فى أواخر القرن الثانى الهجرى وطوال القرن الثالث الهجرى . الى أن اكتملت بصورتها التى عرفت عليها فى أواخر القرن الرابع الهجرى . ورغم هذا التشوه ، فقد حاول الكارتوغرافى المشهور كيبيرت Kiepert أن يضع على أساسها خريطة للعالم كما تصوره الاخوان (١) .

وفى ما عدا القسم الخاص بالجغرافيا ، فإن المعطيات الجغرافية تتناثر فى بقية الرسائل ، وهى لا تخلو من أهمية فى بعض الأحيان ، رغما من أنها قليلا ما تميزت بالأصالة . وتلعب نظرية الأزمنة الكونية Cosmic Cycles دورا كبيرا فى رسائل الاخوان ، فقد عمل هؤلاء على تطوير النظريات القديمة للعالم الكلاسيكى ونظريات العلماء الهنود ، ولكنهم الى جانب هذا أتوا بأراء طريفة فى مجال الجغرافيا الطبيعية ولهم نظريات فى هذا الصدد جعلتهم يتجاوزون عصرهم بكثير . وقد كانت هذه النظريات

(١) انظر : أغناطيوس يوليانيوتش كراتشكوفسكى ، تاريخ الجغرافى العربى ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، جامعة الدول العربية ، القسم الاول ، ص ٢٢٥ وما بعدها .

أساسا اعتمد عليه البيروني فيما بعد في أبحاثه (١) ، كما ظهر صدها
ندى كثير من الجغرافيين العرب مثل المقدسي والادريسي (٢) .

وعموما يرى الاخوان أن الأقاليم الثلاثة الوسطى - الثالث والرابع
والخامس - هي الأقاليم المعتدلة ، أما الأقاليم الباقية فهي غير معتدلة . ومن
ثم قسموا الأقاليم السبعة الى ثلاثة مجموعات أو أقسام ، مجموعة جنوبية
تضم الاقليمين الأول والثاني ومجموعة وسطى تضم الأقاليم الثالث والرابع
والخامس ، ومجموعة شمالية تضم الاقليمين السادس والسابع .

ويرى الاخوان أن الاقليم الرابع هو اقليم الأنبياء والحكماء ، لأنه وسط
الأقاليم وأن أهل هذا الاقليم أعدل الناس طباعا وأخلاقا . ثم يلي الاقليم
الرابع في الاعتدال كل من الاقليمين الثالث والخامس . أما أهل الأقاليم
الباقية مثل أهل الزنج والحبشة ومعظم أمم الاقليمين الأول والثاني ،
مثل أمم باجوج والبلغار الصقالية وأمثالهم من أمم الاقليمين السادس
والسابع فهم « ناقصون عن طبيعة الأفضل ، لأن صورهم سمجة وأخلاقهم
وحشية » (٣) .

وإذا قابلنا بين آراء اخوان الصفاء وآراء الكندي - المعاصر لظهور
أخوان الصفاء - في شأن القسمة الثلاثية لأقاليم العالم ، وأثر العوامل
الطبيعية في اختلاف طبائع الأمم وسجاياها من أقليم لآخر ، لوجدنا أن

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢٨ ، ٢٤٥ - ٢٥٨ .

(٢) يرجع البعض على ضوء فحص النصوص وعلى ضوء اعتبارات زمنية أخرى أن
« كتاب البه والتاريخ » ليس من وضع أبي زيد البلخي ، بل هو من تأليف شخص غير
معروف في المصادر الأخرى ، أصله فيما يبدو من فلسطين ، وهو مطهر بن طاهر المقدسي
الذي عاش بمدينة بست بسجستان ووضع هذا الكتاب عام ٣٥٥ هـ ، وطريقة عرض الآراء
في هذا الكتاب ومادته متفقة مع ما جاء في رسائل اخوان الصفاء . ولعل هذا الاتفاق ليس
وليد الصدفة المحضة ، فقد أشارت بعض المصادر الى من يدعى « المقدسي » باعتباره كان
أحد أعضاء جماعة الاخوان . ولعل التشابه بين القسمين الجغرافيين عند كل من المقدسي
والاخوان يؤكد ما ذهبنا اليه من أن المقدسي كان أحد أعضاء جماعة الاخوان في مراحلها
المتأخرة (انظر : المرجع السابق ، ص ٢٢٤ - ٢٢٦ ، الفصل الأول من الباب الاو من
هذا المبحث) أما الادريسي ، فهو يورد في كتابه « نزهة المشتاق » بعض الآراء التي أخذ
يها الاخوان مثل اعتبار أقاليم الربع المسكون من الأرض سبعة أقاليم ، وأن هذه الأقاليم
ليست خطوطا طبيعية ولكنها خطوط وهمية محدودة موجودة بالعلم النجمي (انظر :
أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن ادريس الحارودي الحسنى ، نزهة المشتاق
في اختراق الآفاق ، نشر : Istituto Universitario Orientale Di Napoli

الجزء الأول ، ص ٣ - ١٤ . وانظر أيضا : كراتشكوفسكى ، تاريخ الأدب الجغرافى

العربى ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٢٨١ - ٢٩٥) .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٧٥ .

هناك تشابها حتى في الألفاظ المستخدمة في التعبير عن الفكرة مما قد يؤكد أن الكندي كان معاصرا لآخوان الصفاء من جانب ، وربما كان المصدر الذي استمد منه آخوان الصفاء آراءهم هذه هو نفس المصدر الذي استقى منه الكندي رأيه في نفس الموضوع (١) .

ففي رسالة « العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد » يقول الكندي أن أفاعيل النفس متبعة مزاجات الأجسام ، والمزاجات تختلف باختلاف الأشخاص العالية - يقصد الكواكب والنجوم أو عالم الأفلاك - بالمكان والحركة والزمان والكيفية كما قدمنا . فقد نرى أهل البلاد التي تحت معدل النهار ، لشدة الحر بتردد الشمس هناك في السنة مرتين ، وأنها مسامته دائرة في أعظم كرة معدل النهار ، تفعل أهلها سودا كالشيء المحترق بالنار وشعورهم جمعة مقطعة ، كالشعر إذا قرب من النار فأسرعت إليه ، وتدفق أسافلهم أعنى أطرافهم ، وتفرطح أنوفهم ، وتعظم وتجحف عيونهم ، وتعظم شفاههم ، وتطول قامتهم لانجذاب الرطوبات من أسافلهم إلى أعاليهم ، ويشتد غيظهم لافراط الحرارة واليبس عليهم ، وتتغير رؤيتهم لغلبة الغضب والشهوة عليهم . ونرى كل من يسكن ما يلي القطب الشمالي لشدة برد البلاد ضد ذلك ، كصغر أعينهم وشفاههم وأنوفهم ، وتبيض ألوانهم وتسبب شعورهم وتغلظ أسافلهم لغلبة البرد والرطوبة عليهم ، وتنحصر الحرارة في قلوبهم ، فيكونون ذوي وقار وشدة قلوب وصبر وبرد على الشبق ، فيكثر فيهم العفاف . والمتوسطون ولاعتدال أمزجتهم ، يقوى فكرهم ويكثر فيهم البحث والنظر وتكون أخلاقهم معتدلة » (٢) .

(١) يقر ابن خلدون أن فكرة تقسيم أقاليم العالم وتأثير العوامل الطبيعية على طبائع الأمم وسجاياها عند العرب مستمدة من كتب اليونان ، ويوضح ذلك من قوله « وقد ذكر ذلك كله بطليموس في كتابه ٠٠ وصوروا في الجغرافيا جميع ما في المعمور من الجبال والبحار والأودية ، واستوفوا من ذلك ما لا حاجة لنا به لطوله ٠٠ » (ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق . ص ٤٤) كما قال في موضع آخر « وقد تعرض المسعودي للبحث عن السبب في خفة السودان وطيشهم وكثرة الطرب فيهم ، وحاول تحليله ، فلم يأت بشيء أكثر من أنه نفل عن جالينوس ويعقوب بن اسحق الكندي » (المرجع السابق ، ص ٨٠) ، ومن المعلوم أن الكندي تأثر باليونانيين الذين ألفوا في هذه الموضوعات ، ويدل على ذلك ما ذكره القفطي من أن الكندي نقل إلى العربية كتاب جغرافية للمعمور من الأرض لبطليموس ، وأن هذا الكتاب كان موجودا بالسريانية . (القفطي ، أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، مرجع سابق ، ص ٦٩ - ٧٠) .

(٢) رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٢٢٤ - ٢٢٦ . ويلاحظ أن المحقق ظن أن هناك بعض الكلمات التي مستلقت من الأصل عاضاف بضع كلمات لتوضيح المعنى فأورد الفقرة الأخيرة من النص كما يلي ٠٠ فيكثر فيهم العفاف والمتوسطون وأهل الاعتدال ، ولاعتدال أمزجتهم ٠٠ =

وقد سار ابن خلدون على نهج أخوان الصفاء في اعتبار اقاليم العالم سبعة أقاليم من جهة ، وفي تقسيم الأقاليم السبعة إلى خمسة ثلاثية من جهة أخرى . فجاء في الفصل المسمى « تفصيل الكلام على هذه الجغرافيا » رأى ابن خلدون في هذا الشأن اذ قال « اعلم أن الحكماء قسموا هذا المعمور . كما تقدم ذكره على سبعة أقسام من الشمال إلى الجنوب ، يسمون كل قسم منها اقليما ، فانقسم المعمور من الأرض كله على هذه السبعة الأقاليم » (١) .

وقد استخدم ابن خلدون نفس عبارات الاخوان تفريرا . فهو يستخدم مثلا عبارة « حدود وهمية » (٢) في مقابل لفظ الاخوان « خطوط وهمية » للتعبير عن أن الفواصل بين الأقاليم ليست فواصل طبيعية . وعن القسمة الثلاثية يقول ابن خلدون « فلذلك كان العمران في الاقليم الاول والثاني قليلا ، وفي الثالث والرابع والخامس متوسطا . . . وفي السادس والسابع كثيرا » (٣) . ويرى أيضا أن الاقليم الرابع أعدل العمران « والذي حافظه من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال » ، أما الأقاليم الأول والثاني والسادس والسابع فهي بعيدة عن الاعتدال « فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس ، والأقوات والفواكه بل والحيوانات ، وجميع ما يتكون ، في هذه الأقاليم المتوسطة ، مخصصة بالاعتدال، وسكانها من البشر أعدل أجساما وألوانا وأديانا ، حتى النبؤات قائما توجد في الأكثر فيها . . . » أما أهل الأقاليم البعيدة عن الاعتدال مثل أمم السودان والصقالبة ، فإنهم - كما يقول ابن خلدون - بعيدون عن الإنسانية ولا يعرفون نبوة ، ولا يدينون بشريعة الا في الأقل النادر ، أما أهل الأقاليم المنحرفة شمالا وجنوبا . « فالدين محبوس عندهم ، والعلم مفقود بينهم ، وجميع أحوالهم بعيدة عن أحوال الاناس ، قريبة من أحوال البهائم » . ويؤكد ابن خلدون على أثر العوامل الطبيعية بقوله « وفي القول بنسبة السواد إلى حام - ابن نوح - غفلة عن طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء وفيما يتكون فيه من الحيوانات ، وذلك أن هذا اللون شمل أهل الاقليم الاول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب ، فإن الشمس تسامت رؤوسهم مرتين في كل سنة قريبة اجداهما من الأخرى فتطول المسامحة عامة الفصول ، فيكثر الضوء لأجلها ، ويلج

= وواضح أن وضع شكلة بعد كلمة العقاف توضح المعنى دون حاجة إلى إضافة . وليس من المقول مع إضافة المحقق أن يكون هناك « متوسطون » بين أهل القطب الشمالي . ومن ثم أسقطنا إضافة المحقق حين أوردنا النص .

(١) ابن خلدون ، المقدمة مرجع سابق ، الجزء الأول ص ٤٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٧ .

القيظ الشديد عليهم ، وتمود جلودهم لافراط الحر • ونظير هذين الاقليمين مما يقابلهما من الشمال ، الاقليم السابع والسادس ، شمس سكانهما أيضا البياض من مزاج هوائهم للبرد المفرط بالشمال اذ الشمس لا تزال بافقهم في دائرة مرأى العين ، أو ما قرب منها ، ولا ترتفع الى المسامته ، ولا ما قرب منها ، فيضعف الحر فيها ، ويشتد البرد عامه الفصول ، فنبيض ألوان أهلها وتنتهي الى الزعورة ٠٠٠٠ وكانت الأقاليم الأربعة منحرفة ، وأهلها كذلك ، في خلقهم وخلقهم ، فالأول والثاني للحر والسود ، والسابع والسادس للبرد والبياض ٠٠٠ (١) •

وهكذا يتفق كل من الاخوان والكندى وابن خلدون على اعتبار أن العامل الأول في تكوين طابع أى أمة هو عامل المناخ ، الذى يحدد أساليب نشاط الناس وخلقهم والمظهر العام لعقليتهم وطبعهم المألوف •

ثالثا - الاختلاف من جهة النشوء على ديانات الآباء والأساتذة أو العوامل الاجتماعية :

ذكرنا من قبل أن حياة الاجتماع عند الانسان تفسح مجالا واسعا لانتقال الأوصاف أو الصفات بأساليب أخرى غير أسلوبي الوراثة العرقية والعوامل الطبيعية مثل المباشرة والمحاكاة والتعلم والاقتباس ، وهذا الأسلوب هو ما يطلق عليه الوراثة الاجتماعية •

(١) المرجع السابق ، ص ٧٦ - ٧٩ • ويلاحظ أن لليليسوف الفرنسى مونتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥) بحث فى اثر العوامل الجغرافية فى المزاج البشرى يجرى فيه على نحو ما جرى ابن خلدون • ويرى جان بودان (١٥٣٠ - ١٥٩٤) فى الكتاب الخامس من الجمهورية أن اختلاف الطباع يكون بسبب اختلاف الأقاليم وأن اختلاف الأقاليم يرجع الى خواص النجوم ، يقسم المعمورة الى ثلاثة أقسام يخص أمم المنطقة الوسطى بالارادة والسياسة بتأثير عطارد والمشتري (أنظر :

Bodin Les Six Livres de la République, Paris 1579.

ويقول ابن منكلى أن لصاعد الأندلسى كتاب اسمه « المشارق » ورد فيه عن الأمم التى تسكن القسم المعمور من الأرض قوله « وجدنا هذه الأمم على كثرة فرقهم طبقتين • طبقة عنيت بالعلوم وصارت منها فنون المعارف • وطبقة لم تكن بالعلوم عناية تستحق بها اسمه ، فلم ينقل منها فائدة (ماثلة) حكمة ولا رويت لها نتيجة فكرة • فاما الطبقة التى عنيت بالعلوم سكان الهند والفرس والكلدانيون واليونانيون والروس وأهل مصر والعرب والعبرانيون • وأما ساير (سائر) هذه الطبقة التى لم تكن بالعلوم فهم أشبه بالبهائم (بالبهائم) منهم بالناس ، لأن من كان منهم موغلا فى بلاد الشمال ما بين آخر الأقاليم السابع الى نهاية المعمور فى الشمال ، فافراط بند الشمس من مسامحة روسهم (رؤوسهم) برد هوامم وكثف جوهرهم فصارت بذلك أمزجتهم باردة • هذا ما قاله القاضى أبو انقاسم صاعد بن أحمد بن صاعد فى كتاب المشارق (محمد بن منكلى ، الأحكام الملوكية • مخطوط ، مرجع سابق ، ص ١٣٠ - ١٣١) •

وقد لاحظ اخوان الصفاء أهمية هذا الأسلوب في تكوين طبائع البشر والأمم وبلغت درجة اهتمامهم بتأثير العوامل الاجتماعية في حد اعتبارهم تأثير العادات مشابها تماما لتأثير العوامل الطبيعية ، فيرون ان الانسان في حال الفطرة يكون في غاية الاعتدال « ثم تخرجه عن ذلك عاداته الحسنة والرديئة ، فتصير كالطبع له • والعادة توأم الطبيعة ، وفيل : طبيعة منتزعة ، وقيل : صعب ترك عادة منتزعة » (١) •

وللبينة الاجتماعية عند الاخوان أثر كبير في التربية واكتساب العادات ، ذلك لأن « العادات الجارية بالمداومة فيها ، يعوى الاخلاق المشاككة لها • • » (٢) ، ويستشهدون على ذلك بأن الصبيان اذا نشأوا وتربوا مع الشجعان والفرسان واصحاب السلاح ، فابهم يتطبعون بأخلاقهم ويصيرون مثلهم ، أما اذا نشأوا مع النساء والمخائث والمعيوبين تطبعوا بكثير من أخلاقهم • ومن ثم فالصبيان يتطبعون بأخلاق وخصال الآباء والأمهات والاخوة والأتراب والأصدقاء والمعلمين وجميع المخالطين لهم في حياتهم • ويسرى هذا التطبع على الآراء والمذاهب والديانات علاوة على الأخلاق •

ولا يغفل الاخوان أثر التقليد من الناحية النفسية في تشكيل الأخلاق ، الطبايع لدى الصبيان منذ الصغر ، حيث يحاكون ويقلدون آبائهم وأمهاتهم وأساتذتهم في كل تصرفاتهم حتى تصير عادة لهم • ولعل القصة التي ذكرها الاخوان عن مجوسى ويهودى كانا معا في سفر شاق ، وكان المجوسى يركب بغلة ومعه طعام وشراب بينما اليهودى يسير على قدميه وليس معه طعام ولا شراب ، وأشفق المجوسى على اليهودى فأركبه بغلته بعض الطريق ، ولكن اليهودى غدر بالمجوسى وأسرع بالبغلة وترك المجوسى ، ولكن البغلة قذفت باليهودى من على ظهرها فتكسرت عظامه ، ولما وصل المجوسى الى مكان اليهودى أشفق عليه مرة أخرى وأركبه البغلة وأوصله الى المدينة ، وعندما سأل المجوسى اليهودى عن سر هذا الغدر قال له « اعتقاد قد نشأت عليه ، وهنعب قد ألفته وصار عادة وجبلة لطول الدأب فيه وكثرة الاستعمال له ، افتداء بالآباء والأمهات والأساتذة والمعلمين من أهل دينى ومذهبى ، فقد صار جبلة وطبيعة ثابتة يصعب على تركها والاقلاع عنها » (٣) •

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٣٧ •

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٠٧ •

(٣) المرجع السابق ، ص ٣١٠ • ولذلك احتم اخوان الصفاء اهتماما كبيرا بالمعلم والاستاذ واشترطوا صفات خاصة في هذا المعلم أو المرشد على النحو الذى تعرضنا له في مبحث الدعوة عند اخوان الصفاء ، الفصل الثانى من الباب الاول •

يلاحظ أن لابن خلدون آراء في التقليد والضغط الاجتماعي وأثرهما في تكوين طبائع البشر وسجاياهم مماثلة لما قاله الاخوان في هذا الصدد فقد تكلم عن التقليد في عدة فصول من المقدمة ، وإن كان قد أطلق عليه أحيانا أسماء أخرى مثل المحاكاة والتشبيه والاقتداء والتلقن . ويوضح تأثير ذلك في الحياة الاجتماعية بوجه عام وفي التربية والتعليم بوجه خاص ، حيث يقول بأن « القياس والمحاكاة للانسان طبيعة معروفة » (١) . ويذكر أنواعا كثيرة من التقليد والمحاكاة مثل تقليد الأفراد للأفراد ، والجماعات للجماعات ، والأبناء للأباء ، والمتعلمين للمعلمين ، والرعية للحكام ، والأخلاف للأسلاف ، والمغلوب للغالب ، والغالب للمغلوب . الخ .

وفي الفصل الذي خصصه ابن خلدون للبحث في « أن الرحلة في طلب العلوم ولقاء الشيخة مزيد كمال في التعليم » يرى أن أثر التقليد والمحاكاة في تكوين الطبائع والأخلاق أشد من أثر التعليم واللقاء ، لأن « حصول الملكات عن المباشرة والتقليد أشد استحكما وأقوى رسوخا » (٢) .

إن آراء اخوان الصفاء في صدد العوامل الاجتماعية وتأثيرها في طبائع الأمم وسجاياها ، وما تعرضوا له خلال ذلك من أفكار حول فكرتي التقليد والمحاكاة ، وأثر العادة في التطبع بصفات وسجايا معينة ، وفكرة الطاعة من اكتساب أخلاق وسجايا ذوى الأمر كل هذا يشبه الى حد كبير النظريات التي أثبتت في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالى حول ظاهرتي التقليد والقرس الاجتماعى .

فقد ذكر جبرائيل تارد Gabriel Tarde أن أصل الأفاعيل في الحياة الاجتماعية هي أفعولة التقليد والمحاكاة . في حين زعم اميل دوركهايم Emile Durkheim أن الأوصاف التي تميز الوقائع الاجتماعية من الأمور الفردية هي القسر على الأفراد ، حيث أن التشابه الذى يلاحظ بين أفراد المجتمع لم يأت من تقليد بعضهم البعض كما زعم تارد ، بل يأتى من ضغط المجتمع على جميع أفرادها على وتيرة واحدة . وظهر اتجاه ثالث يجمع بين هذين الرأيين ، ومن أنصار هذا الاتجاه الثالث رينيه فورمس René Wormes الذى رأى أن المشابهة والمماثلة بين أفراد المجتمع الواحد من حيث السلوك، تتأتى في بعض الأحوال من أن الأفراد يقلد

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٢٨ .

(٢) المرجع السابق ، الجزء السابع ، ص ٥٠٩ .

بعضهم بعضا تلقائيا ، كما تتأثر في أحوال أخرى من أن المجتمع يضغط على جميع الأفراد في وقت واحد وعلى نمط واحد ، فيفسرهم على سلوك مسلك واحد . وكذلك كان ما قاله بول لاكامب J. Lacombe من أن المجتمع إنما هو جماعة من الأفراد يقلد بعضهم بعضا أو يضغط. بعضهم على بعض بصورة متقابلة (١) .

ومن الغريب أن اخوان الصفاء لاحظوا أثر كل من نظرية التقليد ونظرية القسر الاجتماعي على تكوين طبائع الأمم وسجاياها ، وأشاروا إلى هاتين النظريتين بوضوح في رسائلهم ، وذلك قبل احتدام المناقشات حول قيمة كل من النظريتين بأكثر من عشرة قرون . ولعل النص التالي يتضمن أثر كل من النظريتين - مع اختلاف المصطلحات - على الطوائف عند أخوان الصفاء ، حيث يرى الاخوان أن الوصول إلى الحقيقة أو المعتقدات الصحيحة يكون بأحد طريقين :

الأول : وهو الذي يمكن أن يطلق عليه طريق التقليد والمحاكاة . وهو طريق « الاستبصار والمشاهدة بعين البصيرة واليقين ، بالقلب الصافي » . كإقرار العامة والأتباع للنواصير والعلماء تنفيذاً وقولا ، أو كإقرار الصبيان للآباء والمعلمين تعليماً وتلقيناً (٢) .

الثاني : وهو الذي يمكن أن يطلق عليه طريق القسر الاجتماعي . وهو الذي عبر عنه الاخوان بفكرة الطاعة (٣) يقولهم « وأما الركن الآخر الذي هو الطاعة فهو الانقياد من المأمورين والمرؤوسين للأمرين الناهين . ثم اعلم أن الأوامر والنواهي تختلف بحسب مراتب الأمرين والمأمورين في أحوالهم . فمن ذلك طاعة الأولاد للآباء والأمهات فيما يأمرونهم به مما فيه صلاحهم ، وينهونهم عنه مما فيه فسادهم وهلاكهم ومنه طاعة الصبيان للمعلمين في قبول التأديب فيما هو صلاح لهم . ومنها طاعة التلامذة للأساتذة في قبولهم تعليم الصنائع لهم . ومنها طاعة الأزواج لبعولتهن

(١) ساطع الحصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٢٤٧ - ٢٤٩ ، جوسنون بوتول ، ابن خلدون - فلسفته الاجتماعية ، مرجع سابق ، ص ٦٣ وما بعدها .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٥٣ .

(٣) يتعلق الاخوان أهمية كبيرة على فكرة الطاعة ، إذ يعتبرون أن « الطاعة هي اسم الله الأعظم الذي به قامت السموات والأرض بالعدل (الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٥٢) وقد جعلوا الطاعة أحد المبادئ الأساسية في نظام جماعتهم وشرطاً أساسياً للترقي في مراتب الجماعة (انظر نظام المراتب عند اخوان الصفاء ، الفصل الثاني ، الباب الأول) .

فيما يأمرونهن من لزوم البيب والتصون الذي فيه صلاحهن .
ومنها طاعة المرضى للأطباء في الحمية وشرب الأدوية مما فيه صلاحهم
وبرؤهم . ومنها طاعة الجهال للعلماء فيما يأمرونهم بالتمسك بأمر
الدين واجتناب المحارم بما هو صلاح لهم . ومنها طاعة الرعية
للسلطان العادل فيما يأمرهم به من المعروف وينهاهم عن المنكر
ومنعهم من ظلم بعضهم بعضا مما فيه صلاحهم . . . (١) .

وبعد أن تعرضنا للعوامل المختلفة التي تؤثر في طبائع الأمم
وسجاياها من عوامل عرقية الى عوامل طبيعية الى عوامل اجتماعية ، ترى
أن نختم هذا الفصل بالوقوف على مفهوم الأمة والعناصر التي تصورها
الاخوان لتحديد هذا المفهوم .

مفهوم الأمة عند الاخوان :

بغض النظر عما اذا كانت كلمة « أمة » عربية الاشتقاق (٢) ، أو
كلمة دخيلة مأخوذة من العبرية أو الآرامية (٣) ، الا أنها أصبحت في ظل
الاسلام لفظا اسلاميا أصيلا ، حيث ورد في العديد من آيات القرآن
الكريم (٤) .

-
- (١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٥٣ - ٤٥٤ .
(٢) يرى ابن منظور أنها مشتقة من أم وأم وأمة ويؤمها أما وتيمم ومثم . . الخ
(النظر : ابن منظور ، لسان العرب ، مرجع سابق ، المجلد الثاني عشر مادة « أم » ،
ص ٢٣ - ٢٤) .
(٣) يذهب بعض المستشرقين الى القول بأنها مشتقة من الكلمة العبرية « اما » أرمن
الآرامية « اميا » (دائرة المعارف الاسلامية ، النص العربي ، مرجع سابق ، مادة «أمة» ،
ص ٦٢٠ - ٦٣٤) .
(٤) أنظر على سبيل المثال : سورة البقرة ، آية ١٢٨ ، ١٣٤ ، سورة الأعراف
آية ٣٨ ، ١٥٩ ، ١٦٧ ، سورة فصلت ، آية ٢٥ ، سورة الزخرف ، آية ٢٢ ، سورة
يونس ، آية ٤٧ سورة الرعد ، آية ٣٠ ، سورة النحل ، آية ٤٣ ، ١٢٠ ، سورة
المنكوت ، آية ١٨ ، سورة طه ، آية ٥ ، سورة المؤمنون ، آية ٤٥ . والأمة في بعض
معانيها تعني كل جماعة يجمعهم أمر ما ، اما دين واحد ، أو زمان واحد ، أو مكان واحد ،
سواء كان ذلك الأمر الجامع تسخيرا أو اختيارا . وقد تعني الجيل ، أي القرن من الناس
حيث يقال : قد مضت أم أي قرون . وأمة كل نبي : من أرسل اليهم من كافر ومؤمن .
فكل قوم نسبوا الى نبي فأضيفوا اليه فهم أمته . وقيل بأن كل جنس من الحيوان غير
بني آدم ، أمة على حدة ، أي على طريقة قد سخرها الله عليها بالطبع . وقد يطلق لفظ
الأمة على شخص واحد مثل قوله تعالى « ان ابراهيم كان أمة قانتا لله » (سورة النحل .
آية ١٢٠) . بمعنى الرجل الذي لا نظير له ، والذي يقوم مقام جماعة في عبادة الله ،
أو بمعنى الامام المعلم للخبر وقد تأتي الأمة بمعنى الطريقة أو الدين مثل قوله تعالى =

وقد وضعت عدة مفاهيم للأمة في الفكر الاسلامي . فالامة يقصد بها الدلالة على جماعة Community تجمعها حياة مشتركة مثل القبيلة أو العشيرة ، وقد تفيد معنى أوسع من ذلك مثل شعب أو قوم Nation سواء في إطار دولة Nation State أو في إطار أوسع يضم جماعه المسلمين . وإلى جانب هذا المفهوم المرتبط بالأساس الجغرافي أو الديني ، فإن الأمة تعني الرغبة في الحياة المشتركة ، أو هي جماعة من البشر. تم الاعتراف بها وتميزت بطبيعة وسمات خاصة من ناحية الشكل والمظهر سواء من أفراد الجماعة نفسها أو من خارجها ، وبمعنى آخر اتضحت معالم شخصية اجتماعية وثقافية خاصة لهذه الجماعة . أو بمعنى وحدة متناسقة من الأنماط والهياكل الاجتماعية والثقافية للأفراد المكونين للأمة ، بحيث تميزها تمييزا دقيقا وبقدر الامكان وفي كل التفاصيل عن الأمم الأخرى . وقد تكون وحدة الدين أساسا من أسس تحديد الأمة أحيانا ، وقد تضم الأمة عناصر ممن ينتمون إلى أديان مختلفة أحيانا أخرى (١) . ويتوقف اعتبار الدين عنصرا من عناصر تكوين الأمة على الدور الذي يلعبه في المصالح المشتركة للجماعة المكونة للأمة ، بحيث إذا كانت مصالح جماعة معينة تدين بدين ما تتعارض مع مصالح جماعة أخرى تدين بدين آخر ، لعب الدين دورا بارزا في تحديد مفهوم الأمة ، ويقل هذا الدور أو لا يكون له شأن إذا ما اضطرت المصالح المشتركة لجماعات تدين بأديان مختلفة إلى تكوين أمة واحدة في مواجهة أمم أو جماعات أخرى . ويستفاد ذلك من معنى الأمة الذي ذكرناه من قبل وهو « كل جماعة يجمعهم أمر ما . إما دين واحد ، أو زمان واحد ، أو مكان واحد » (٢) . أي أن عامل واحد - برقد لا يكون الدين - من هذه العوامل الثلاثة يكفي لتحديد مفهوم الأمة .

ويرى اخوان الصفاء أن لكل أمة من الأمم سمات وصفات خاصة بها دون غيرها وهذا قاله الاخوان في هذا الشأن « انك تجد اذا تأملت ، لكل أمة من الناس ألحانا ونغمات يستلذونها ويفرحون بها ، لا يستلذها

= كنتم خير أمة أخرجت للناس » أي خير أهل دين . وقد أورد ابن منظور تلخيصا لمعنى الأمة في قول ابن القطاع « الأمة الملك ، والأمة اتباع الأنبياء ، والأمة الرجل الجامع للخير ، والأمة الامم ، والأمة الرجل المنفرد بدينه لا يفرقه فيه أحد ، والأمة القامة والوجه . . . والأمة الطاعة ، والأمة العالم . وأمة الرجل : قومه والأمة الجماعة (ابن منظور ، لسان العرب ، مادة أمم ، ص ٢٦ - ٢٩ ، الراغب الأصفهاني ، المفردات في غريب القرآن ، القاهرة ١٣٢٤ - ص ٢١) .

(١) أنظر C. A. O. Van Nieuwenhuijze, 'The Ummah — an analytic approach', *Studia Islamica*, X, Avril 1959, pp. 6 — 22.

(٢) الراغب الأصفهاني ، المفردات ، مرجع سابق ، ص ٢١ .

الفلسفة السياسية — ٣٢١

غيرهم ولا بفرح بها سواهم ، مثل غناء الديلم والأترك والأعراب والأرمن والزنج والفرس والروم وغيرهم من الأمم المختلفة الألسن والطبائع والأخلاق والعادات ... وهكذا نجد حكمهم في مأكولاتهم ومشروباتهم وفي مشموماتهم وملبوساتهم وسائر الملاذ والزينة والمحاسن ، كل ذلك بحسب تغيرات أمزجة الأخلاط ، واختلاف الطبائع ، وتركيب الأبدان ، والأماكن والأزمان » (١) .

ويمكن من هذا النص استخلاص العناصر التي تميز بين أمة وأخرى في رأى الاخوان ، ولعل أهم هذه العناصر (٢) :

- ١ - وحدة اللغة .
- ٢ - وحدة الطبائع .
- ٣ - تشابه الأخلاق .
- ٤ - الاشتراك في العادات والتقاليد .
- ٥ - وحدة الموقع « الأماكن » .
- ٦ - تشابه الألوان .
- ٧ - تشابه تركيب الأبدان .

ورغم تعاقب التعريفات والتحديدات لمفهوم الأمة فيما بعد - حتى العصور الحديثة - إلا أن معظمها لم يكن سوى توسيع أو تعديل لهذا التعريف ، فشدد البعض على عنصر أو عناصر معينة من عناصر تكوين الأمة ، رتشت بعض آخر بعنصر أو عناصر أخرى .

وإذا كنا نعزو اختلاف المجتمعات المدنية الى العوامل المشتركة التي أدت الى تكوين كل منها ، وأن هذه الاختلافات تتعلق بالتطور التاريخي لكل منها وبالبيئة الطبيعية والجغرافية والبشرية والاقتصادية والعوامل

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٩٦ . وبلس المعنى أيضا في ص ٣٠٣ .
 (٢) يلاحظ أن هذه العناصر التي ذكرها الاخوان ، لا تختلف عن تلك العناصر التي وردت في أول تحديد وضع لتعريف ماهية الأمة المصر الحديث ، فهي جذ قريبة من التحديد الذي وضعه بيسكال منشيني (Pascal Mancini) وأعلنه في خطابه الشهير الذي أفتتح به فرع الحقوق في جامعة تورينو في الثاني والعشرين من كانون الثاني سنة ١٨٥٩ والذي نص على أن « الأمة هي مجتمع طبيعي من الناس ذو وحدة أرضية جغرافية وأصلية ووحدة عادات ولغة ، خاضع للاتحاد في الحياة والوجدان الاجتماعى » (أنطون سمادة ، نشوء الأمم ، مرجع سابق ، الكتاب الأول ، ص ١٦٠) .

الثقافية والحضارية (١) ، فإن اخوان الصفاء بتحديددهم للعناصر التي تميز بين أمة وأخرى ، يكونون قد اقتربوا من ذلك ان لم نقل أنهم وقد وضعوا اللبنات الأولى في هذا المضمار .

أما عن الدين كعنصر من عناصر تحديد مفهوم الأمة ، فإن موقف الاخوان من هذه المسألة قد يبدو غامضا بسبب نظرتهم الخاصة للدين فهم يرون أن الدين واحد ولكن شرائع الأنبياء هي التي تختلف « بحسب أهل كل زمان ، وما يليق بهم أمة أمة » وهم على هذا الأساس يميزون بين شرائع الأنبياء نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام وإن كانوا جميعا يدينون بدين واحد « لا يختلفون فيما يعتقدون من الدين سرا وعلانية » ، وعلى هذا الأساس يعتبرون كل من اليهود والنصارى والمسلمين أمما مختلفة بحسب اختلاف شرائعهم (٢) . وفي مواضع أخرى من الرسائل يرون أن كل شريعة من هذه الشرائع تتفق في غرضها ومقصودها مع العلوم الحكيمية والفلسفية . أى أن الاختلاف بين هذه الشرائع هو اختلاف ظاهرى ، أما أصولها جميعا فتتفق وتتجه نحو وجهة واحدة ومقصد واحد « هو تهذيب النفس الانسانية واصلاحها وتخليصها من جهنم عالم الكون والفساد ، وايصالها الى الجنة ونعيم أهلها ... فهذا هو المقصود من العلوم الحكيمية والشريعة النبوية جميعا » ولا يعدو الاختلاف بين الشرائع النبوية والفلسفية الا « كاختلاف طرقات القاصدين نحو بيت الله الحرام ، وتوجههم شطره بحسب مواضع بلدانهم ومراحلهم ومراقبتهم من البيت شرقا وغربا وجنوبا وشمالا ... » (٣) . ويبدو من هذا أنهم يقضون من شأن الشريعة - أى الدين - فى تكوين جماعة - بمعنى أمة - تتحد فى هدف واحد ومقصد واحد (٤) . فإذا انتقلنا الى مفهوم آخر للدين عند الاخوان ، لتأكد لنا أنهم لا يهدفون من وراء فكرة الدين الا معنى يتفق مع أغراضهم كجماعة سياسية تسعى الى تكتيل عناصر من مختلف الأديان والمذاهب لتحقيق أهداف معينة تحت قيادة شخص واحد هو الذى يضع الأوامر والنواهي والسنن والأحكام

(١) د. عز الدين فودة ، مقلعة السياسة ، مجموعة محاضرات لطلبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ١٩٧٣ - ١٩٧٤ ، ص ٢٥ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣٠ ، ١١٤ ، ١٥٢ ، ٤٨٤ ، الجزء الرابع ص ١٣٦ ، ١٨٠ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣٠ - ٣١ .

(٤) حيث يدعو الاخوان لتكوين جماعة متفقة فى الراى تسعى لتحقيق هدف واحد على أساس أن الشرائع كلها هدفها واحد ، وأن الاختلاف بسبب الشرائع يؤدى الى التفرق والهلاك ، يقولون « فهذا مدعى اخواننا الكرام ، واليه نسعى اخواننا الباقين » (انظر : الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٦ - ١٧) .

والحدود والمبادئ التي تسير عليها هذه الجماعة ، ويدين له كل أعضاء الجماعة بالطاعة المطلقة ولذا نرى المعنى الشائع عند الإخوان للدين هو « الطاعة من جماعة لرئيس واحد » (١) .

(١) الرسائل الجزء الثالث ، ص ٣٩٢ ، ٤٨٦ .

المبحث الرابع

أعمال الدول وأدوارها في فلسفة الاخوان

لقد ربط اخوان الصفاء في فلسفتهم بين ما يجرى على الأرض من أحداث وما يتم في السماوات من تقارب السيارات والنجوم وتباعدها . والاستدلال على الكائنات والأحداث الأرضية بما يتم في عالم الأفلاك . هو ما عرف باسم « النجامة » أو « التنجيم » .

وقبل أن نستطرد في عرض فلسفة الاخوان الخاصة بأعمار الدول، نرى من الضروري أن نعرض نبذة عن نشأة التنجيم وتطوره ، باعتباره المحور الرئيسي الذي تدور حوله فلسفة الاخوان الخاصة بالدول وتعاقبها وبداياتها ونهاياتها وظهورها وانحطاطها .

نشأة التنجيم وتطوره :

ان الاعتقاد بتأثير النجوم - أو « القوى الفلكية » على حد تعبير ابن سينا (١) في الحوادث الكونية والمقدرات البشرية ، سيطر على أذهان العوام والمفكرين على حد سواء ، منذ القرون الأولى ، وما زال صدى هذا الاعتقاد يتردد في أذهان البعض حتى عصرنا الحالى .

وقد ولد هذا الاعتقاد نوعا خاصا من الكهانة أو النجامة ، يرمى الى الكشف عن أحداث المستقبل بملاحظة حركات النجوم وأوضاعها المختلفة .

وقد نشأت النجامة وترعرعت في معابد الكلدان ، ثم انتقلت الى اليونان فالرومان . وفي ظل الامبراطورية الرومانية وجدت النجامة أرضا

(١) القههرستانى ، الملل والنحل مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٢١٦ .

خصبة ، فقد أولاهما معظم الأباطرة والرومانيين اهتماما خاصا ، حتى أن بعضهم لم يكتف باستشارة المنجمين والعمل بما يتنبأون به فحسب . بل أكبوا على تعلم النجامة .

وحينما ظهرت المسيحية ، عارض رجالها النجامة في بادئ الأمر . ولم يمض زمن طويل حتى عدلوا عن محاربتها ، ولجأوا الى أسلوب « التأويل » للتوفيق بينها وبين التعاليم المسيحية . وفسحوا بذلك مجالا واسعا لسيطرة النجامة على أذهان الناس طوال القرون الوسطى . ولم تؤد حركة النهضة الى القضاء على النجامة ، ومن ثم ظلت معظم بلاطات الملوك في القارة الأوروبية تستخدم جماعة من المنجمين الرسميين ضمن من تستخدم من الموظفين والحاشية .

وقد ظل الاهتمام بالنجامة يزداد حتى صارت علما من العلوم التي تدرس في بعض الجامعات ، وقد ظلت كراسي تدريس النجامة في بعض الجامعات الإيطالية قائمة وعامرة حتى أواخر القرن السادس عشر (١) .

وتاريخ الاسلام زاخر بالأمثلة العديدة على تفشى النجامة ، لدرجة أن معظم خلفاء العصر العباسي بصفة خاصة ، لم يكونوا يستطيعون الاستغناء عن مشورة المنجمين والعمل بنبوءاتهم حتى في أدنى الأمور والمسائل كالزواج والسفر ، بل وصل الأمر بالخليفة أبى جعفر المنصور أن وضع أساس مدينة بغداد سنة ١٤٥ هـ في وقت اختاره المنجم نوبخت الفارسي (٢) .

وقد كان من الطبيعي أن يشترك المؤرخون والمفكرون والفلاسفة في هذه الاعتقادات الشائعة . ومن أبرز الأمثلة على ذلك في العصور الوسطى المؤرخ والمفكر المشهور جان بودان (١٥٣٠ - ١٥٩٤ م) الذي تساءل في الفصل الثاني من « الجمهورية » عما اذا كان هناك سبيل للتنبؤ بمستقبل الدول ، وأجاب على هذا التساؤل ، بأن أحوال الدول مثل سائر أحوال البشر تتبع الحركات السماوية ، بعد مشيئة الله . ثم ذكر أمثلة عديدة لتأثير الأجرام السماوية على سير الحوادث التاريخية وعرض عددا كبيرا من الوقائع التاريخية التي حدثت في أماكن وأزمنة مختلفة ، محاولا تحليلها بحركات النجوم وقراناتها الكبيرة والمتوسطة والصغيرة . ولا يكتف بودان بالقول بوجود علاقات قوية بين الحوادث

(١) ساطع الحصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٣١ - ٣٥ .

(٢) د . أحمد فؤاد الأهواني ، الكندي فليسوف العرب ، مرجع سابق ، ص ١٨٩ -

التاريخية وبين حركات الاجرام السماوية فحسب ، بل يحاول أن يبرهن على تأثير حركات هذه الأجرام على طبائع الأمم أيضا (١) .

فلسفة التنجيم عند اخوان الصفاء :

لقد اهتم اخوان الصفاء بالتنجيم اهتماما كبيرا . فهم يدرسونه ليبينوا تأثير الأفلاك في الأجسام الموجودة تحت فلك القمر أو ما يسمى بعالم الكون والفساد (٢) ، وليقفوا على الأحداث التي تحدث في هذا العالم ، إذ أن كل ذلك راجع - في رأيهم - الى القرانات (٣) . وفي هذا المعنى يقول الاخوان « أنه لما كانت القرانات للكواكب العلوية ، هي ذات الأحكام المعروفة بها حوادث ما يجرى في ممر الزمان ، وتعاقب الأيام ، وهي كثيرة الدلالات على ما يكون من الكائنات ، وما يتكون من الأمهات من الحيوان والنبات ، وبروز الأشياء من حدة القوة الى حد الفعل بتقدير الهى وأمر ربانى كان الواجب . . . معرفة ما يجرى بها ، ويكون منها ، ويظهر عنها حتى يكون . . . مثال يحتذى عليه ، ويهتدى اليه ، من معرفة ما كان ، وما يتكون من الكوائن الموجودة بالحس والعيان ، وما يحدث في الزمان من أمور الملل والأديان ، والدول والملك ، وما يحدث في أمور العالم من كونه وفساده ، وانقلابه ومعاذه . . . » (٤) .

وهكذا يعتقد الاخوان أن للأشخاص الفلكية دلالات وتأثيرات وأفعال على الكائنات في هذا العالم قبل كونها « مما يبلغ اليه الحساب ، ويدرك بالنظر ، في صناعة النجوم ، على ما ذكره أهل العلم من أهل الصناعة النجومية » (٥) . ويقرر الاخوان أن الذين ينكرون هذا العلم وهذه الصناعة هم « طائفة من أهل الجدل ، تركوا النظر في هذا العلم وأغفلوا البحث عنها والتأمل لتصاريف أمورها ، فجهلوا ذلك وأنكروه . وعادوا أهلها وناصبوهم العداوة والبغضاء . . » (٦) .

(١) يمكن الرجوع لتفاصيل آراء بودان في هذا الشأن في الكتابين الثانى والخامس من مؤلفه : - Bodir, Les Six Livres de la Republique, Op. Cit.

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٧٥ .

(٣) عرف الاخوان معنى القرآن في الفصل المسمى « فصل في قرآن الكواكب » جاء فيه « وهذه الكواكب السيارة تسير في البروج الاثني عشر بحركاتها المختلفة كما بينا فربما اجتمع منها اثنان في برج واحد ، وثلاثة أو أربعة أو خمسة أو ستة أو كلها . اذا اجتمع منها اثنان في درجة واحدة من البرج يقال أنهما مقترنان » (الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٣٦) .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٣١٠ - ٣١١ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٣٢ .

(٦) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٤٤ - ١٤٥ .

معرفة أحوال الملوك وأعمار الدول هو أحسن ما وصل اليه علم التنجيم عند اخوان الصفا :

يقرر الاخوان صراحة بأن أحسن ما وصل اليه الناس في معرفة صناعة النجوم والتنبيؤ هو « أن يعلموا كيفية أحوال الملوك والسلاطين وولاة الأمور ... » وابتداءات الدول وعواقبها ومدة أعمار المواليد وموالاتها ... (١) . وفي اطار هذه الفكرة يقسم الاخوان اقترانات الكواكب الى ثلاثة أنواع من القرائات هي (٢) :

١ - **القران الأعظم** : ويكون ذلك كل تسعمائة وستين سنة . وهو القران الموجب لكون الأشياء العظام في العالم والمتعلقة بالملل والدول ، مثل مبعث الرسل ، ومجيء الأنبياء ، ونزول الوحي ، وتنقل أحوال الملك ، والنواميس من دين الى دين ، ومن شريعة الى شريعة ، وحدوث الطوفانات والحسوف والزلازل ، وحوادث الجو ، وسفك الدماء ، في سائر الاقاليم .

٢ - **القران الأوسط** : ويحدث كل مائتين وأربعين سنة ، وهو الموجب لتبديل الملوك ، وانتقال الملك والدول من بلد الى بلد ، ومن أمة الى أمة ، ومن قوم الى قوم ، ومن أهل بيت الى أهل بيت آخر ، ومن أمير الى أمير . وهو الموجب أيضا لاضطراب بعض أمور الشرائع ، وظهور العيب والفساد ، والتنازع بين أهل هذه الشرائع .

٣ - **القران الأصغر** : وهو الكائن في كل عشرين سنة ، وهو الموجب لتبديل الأشخاص على سرير الملك وما يحدث بسبب ذلك من الفتن . وهو الموجب أيضا لتغير الأسعار والأحوال ، التي لا تكاد نتعلم

(١) الرسائل الجزء الرابع ، ص ٣٦٩ . وفي نفس المعنى يقول الاخوان « انه بهذه الصبغة يكون لك معرفة الملوك والرؤساء والسلاطين والمدبرين وأتباعهم وما يكون من أمورهم وأحوالهم وحال من يعاديه ويخرج عليهم في زمانهم ويضايقهم في مكابلتهم » ويقولون أيضا أن من أحسن أعمال هذه الصناعة معرفة « كيفية ابتداء المملكة وعقد التاج ونصيب سرير الملك . فلندكر من علم هذه الصناعة والعمل بها كيفية نصيب لواء المر والولاية وعقد التاج وعلامة الحروب » (المرجع السابق ، ص ٣٨٠ ، ٣٨٤) . ويبدو من ذلك أن الاخوان استوحوا أفكارهم حول علاقة النجوم بالكائنات الأرضية بمعرفة حوادث المستقبل وأعمار الدول من الصابغة من أهل حران الذين كانوا يبدون الكواكب (انظر :)

Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, op cit., pp. 407-408.
City of Gid

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ص ٣٢٢ - ٣٢٤ .

من العالم ، أما فى الأقاليم كلها أو بعضها ، بحسب ما توجيه
الأحكام (١) .

تعاقب الدول عند أخوان الصفاء :

يرى الاخوان أن الدولة كائن حى له نشأته وكنهه وهرمه ، وأن
الحكم فى الدولة يتداول بين الناس من أهل بيت الى أهل بيت بحسب
الأدوار والقرانات الفلكية ويستشهدون على ذلك بقوله تعالى « وتلك
الأيام نداولها بين الناس وما يعقلها الا العالمون » (٢) . ويقولون على
لسان زعيم البهائم فى رسالة الحيوان بأن الدنيا ما هى الا دول ونوب
تدور بين الناس بموجبيات أحكام النجوم والقرانات (٣) .

وفى اطار هذا الاعتقاد تحدث الاخوان عن أعمار الدول ، فيقولون
فى رسالة الجغرافيا (٤) ، واعلم يا أخى بأن أمور هذه الدنيا دول ونوب
تدور بين أهلها قرنا بعد قرن ، ومن أمة الى أمة ، ومن بلد الى بلد . . .
واعلم بأن كل دولة لها وقت منه تبتدىء ، وغاية اليها ترتقى ، وحد اليه
تنتهى ، فاذا بلغت أقصى غاياتها ومدى نهاياتها تسارع اليها الانحطاط
والنقصان ، وبدأ فى أهلها الشؤم والحذلان واستأنف الآخرون من القوة
والنشاط والظهور والانبساط ، وجعل كل يوم يقوى هذا ويزيد ،

(١) يرى الاخوان أن هناك اقترانات للكواكب تحدث كل ثلاثة آلاف سنة ، وكل
تسعة آلاف سنة ، وكل اثنى عشر ألف سنة ، وكل اثنى وعشرين ألف سنة ، وكل ستة
وثلاثين ألف سنة ، وكل خمسين ألف سنة ، وكل ثلاثمائة وستين ألف سنة ويترتب على
هذه الاقترانات كثيرة تغير السموات - أو العمارات على حد تعبير الاخوان - من ربيع الى
ربيع آخر من الأرض . كما أن هناك أدوارا تحدث على المدى القصير كل خمسة وعشرين سنة
وكل ٥٧٤١ يوما أى كل ستة عشر سنة تقريبا وكل (٤٣٤٣) يوما أى كل اثني عشرة سنة
تقريبا ، وكل ٧٨٠ يوما وكل ٩٨٤ يوما ، وكل ثلاثة عشر شهرا تقريبا . ويؤكد الاخوان
أن معرفة الأمور المستقبلية بالقرانات لا تكون الا فى حالات الاقتران القريبة ، فيقولون « علم
الانسان بالأمور الآتية من الزمان المستقبل لا يمكن معرفتها والاستدلال على كونها بدلائل
النجوم ، إلا ما يكون قريب الكون مثل استدلال المنجمين بالقرانات التى تكون فى كل عشرين
سنة مرة ، وفى كل مائتين وأربعين سنة مرة ، وفى كل مئىة وستين سنة مرة . وأما
القرانات التى تكون فى كل ثلاثة آلاف ومائىة وأربعين سنة مرة ، وفى كل سبعة آلاف
سنة ، فليس على معرفة الاستدلال بها على الكائنات سبيل لبعدها من الزمان المستقبل »
(انظر الرسائل الجزء الثانى ، ص ٢٣٣ ، الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٢ ،
٢٦٣ - ٢٦٥ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٣٢٢ - ٣٢٣) .

(٢) قرآن كريم سورة آل عمران ، الآية رقم ١٤٠ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٢٣٣ .

(٤) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٨٠ - ١٨١ . وقد تكررت نفس العبارات تقريبا

فى : الرسائل ، الجزء الرابع ص ١٨٦ - ١٨٧ .

ويضعف ذاك وينقص ، الى أن يضمحل الأول المقدم ، ويستمكن الاني المتأخر . والمثال في ذلك مجارى أحكام الزمان ، وذلك أن الزمان كله نصفان ، نصفه نهار مضي ، ونصفه ليل مظلم ، وأيضا نصفه صيف حار ، ونصفه شتاء بارد ، وهما يتداولان في مجيئهما وذهابهما ، كلما ذهب هذا ، رجع هذا ، وتارة يزيد هذا وينقص هذا ، وكلما نقص من أحدهما ، زاد في الآخر بذلك المقدار ، حتى اذا تناهيا الى غايتهما في الزيادة والنقصان ، ابتدأ النقص في الذي تناهى في الزيادة ، وابتدأت الزيادة في الذي تناهى في النقصان . فلا يزالان هكذا - وهذا دأبهما (١) - الى أن يتساويا في مقداريهما ، ثم يتجاوزان على حالتيهما الى أن يتناهيا الى غايتهما من الزيادة والنقصان ، وكلما تناهى أحدهما في الزيادة ظهرت قوته وكثرت أفعاله في العالم ، وخفيت قوة ضده وقلت أفعاله . فهكذا حكم الزمان في دولة أهل الخير ودولة أهل الشر : تارة تكون الدولة والقوة وظهور الأفعال في العالم لأهل الخير وتارة تكون الدولة والقوة وظهور الأفعال لأهل الشر واعلم أن الملك والدولة ينتقلان في كل دهر وزمان ودور وقران من أمة الى أمة ، ومن أهل بيت الى أهل بيت ومن بلد الى بلد

أهمية فلسفة التنجيم وأعمار الدول عند اخوان الصفاء ودلالاتها السياسية :

وتبدو أهمية فلسفة اخوان الصفاء بشأن التنجيم ، وإيمانهم إيمانا تاما بأن حركات الأفلاك وأدوارها واقتتراناتها لها تأثيرها على كل الحادثات في عالم ما تحت القمر ، وعلاقة فلسفة التنجيم هذه بأعمار الدول ، في عدة نقاط لعمل أهمها :

أولا - أن نظام الحكم المثالي هو المطابق لنظام الوجود والأفلاك .

فإذا كان الاخوان يرون أن الدولة كائن حي له نشأته واكتهاله وهرمه وأن الحكم في الدولة يتداول بين الناس من أهل بيت الى أهل بيت آخر ، فان نظام الحكم المثالي عندهم هو الذي يطابق نظام الوجود ونظام الأفلاك ونظام النفس والجسد حيث ان الفلسفة تعني عندهم « التشبيه بالله بحسب الطاقة الانسانية » (٢) . والمدينة الفاضلة في نظرهم هي التي يكون نظامها مطابقا لنظام الكون ، ومن ثم تكون علاقات أعضائها

(١) رددت في النص الموجود في الجزء الرابع من الرسائل ص ١٨٧ .

(٢) تكرر هذا المعنى في مواضع متفرقة في الرسائل ، انظر على سبيل المثال :

الرسائل الجزء الثاني ، ص ٤٥٤ .

والمراتب فيها ، كعلاقات الأفلاك بعضها ببعض ، وهى التى يكون رئيسها ممثلا لرئيس الأفلاك أو النفس الكلية الفلكية ، وهذا الرئيس هو « الامام » عند اخوان الصفاء الذى ينتمى الى آل البيت (١) . ولذا يستشف من رسائل الاخوان نقمة على الأوضاع السياسية القائمة ، ودعوة الى اقامة دولة أهل الخير على أسس جديدة تجمع بين الفضائل الفلسفية والفضائل الدينية فى وزن واحد من الانسياق (٢) .

ثانيا - التبشير بقرب ظهور دولة أهل الخير :

يرى الاخوان أن دولة أهل الشر قد بلغت فى عصرهم ذروتها ، وأن منحنى قوتها وظهورها بدأ فى الانحدار ، فيقولون « وقد ترى أيها الاخ البار الرحيم ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أنه قد تناهت دولة أهل الشر وظهرت قوتهم وكثرت أفعالهم فى العالم فى هذا الزمان ، وليس بعد التناهى فى الزيادة الا الانحطاط والنقصان » (٣) .

ويقرر الاخوان أنهم باستقراء التاريخ « اعتبار تصاريى الزمان فيما مضى من الحدثان » ، وباستخدام الزجر والكهانة والقال والفراسة ، وبدلائل المتحركات من النجوم ، وبالمنامات ، قد علموا بقرب ظهور دولة أهل الخير وعرفوا صاحب الأمر وصفاته والسنة والشهر الذى يكون فيه هذا الحدث العظيم ، وما سوف يترتب على ذلك من صلاح الدين والدنيا ، ويقولون « وانما أردنا بهذه التذكرة أن تكون لنا بها قرينة الى الله تعالى ، ونصره للدين ، وحرمة للاخوان ، ونصيحة لصاحب الأمر ٠٠٠ » (٤) ،

ويصور الاخوان زوال دولة أهل الشر ، وبداية دولة أهل الخير ، بقولهم « ولا يزال الأمر - أى أمر دولة أهل الشر - كذلك حتى ينشأ الله النشأة الأخرى ويعيد الخلق الى أوله ، ويرجع الحق الى أهله ، وتهلك الشجرة الحبيثة ، وتجف عروقها ، وتتكسر أغصانها ، وتتساقط أوراقها ، وينزل الله عليها نارا من السماء تحرقها ، فلا يبقى لها أثر على وجه الأرض ، كما قال تعالى « اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار » (٥) . فعند ذلك تظهر شجرة اليقين ويجتمع اليها أهل الدين من المؤمنين

(١) سنعرض لهذه الفكرة بالتفصيل فى مبحث التشيع ، الفصل الثالث من الباب الثانى من هذا البحث .

(٢) جميل صليبا ، أخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٤٥٨ - ٤٥٩ .

(٣) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٨١ ، الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٨٧ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٩٠ .

(٥) قرآن كريم ، سورة ابراهيم ، الآية رقم ٢٦ .

العارفين وعباد الله الصالحين وتبتدى دولة أهل الخير وتزول دولة أهل الشر... وتطلع الكواكب السعيدة الدلالة ، وتزول النحوس... (١) .

ويهدف الاخوان من وراء هذه الفكرة الى تكتيل جماعتهم وأهل شيعتهم للبدا في بناء المدينة الفاضلة الى أن يحين وقت ظهورها في الموعد المحدد الذي لا تكون قبله ولا بعده (٢) . ويرون أن دولة أهل الخير يبدأ أولها من قوم علماء حكماء وخيار فضلاء أبرار رحماء متدبرين لأسرار الخليفة ، ناظرين في آيات الآفاق ، يجتمعون في بلد واحد وينفقون على رأى واحد ودين واحد ومذهب واحد وسيرة عادلة وسنة فاضلة ، ويعقدون فيما بينهم عهدا وميثاقا بأن يتناصروا ولا يتخاذلوا ويتعاونون ولا يتقاعدون عن نصرته بعضهم بعضا ، ويكونون كرجل واحد في جميع أمورهم ، وكنفس واحدة في جميع تدابيرهم (٣) .

ثالثا - التبشير بظهور الامام :

ولا يستغل الاخوان علم التنجيم في التبشير بزوال دولة أهل الشر وظهور دولة أهل الخير فحسب ، بل يستخدمونه أيضا لتحديد موعد ظهور رئيس المدينة الفاضلة أو « أمير المؤمنين » الغائب . فيقولون في هذا الصدد « ان سئلت عن مسألة ، وكان الطالع منها عشر درجات من الحمل... فقل المسألة عن غائب متى يرجع... هذا الغائب له سلطان عظيم وشرف كبير ومعه جماعة جند وأجلاء من الناس كبراء... هذا الغائب أمير المؤمنين . فان استشهدت على ذلك أن زحل يكون صاحب سنة العالم ، وهو صاحب بيت الشمس وعطارد جميعا ، وكانت المسألة هل يرجع من سفره أم لا ، فنظرت فعلمت أنه راجع ان شاء الله... » .

(١) الرسالة الجامعة، الجزء الأول، ص ١٦٠-١٦٢ . وربما نجد للفلسفة اخوان الصفاء - ومن نهج على متوالهم - فيما يتعلق بدولة الشر ودولة الخير ، صدى في كتابات بعض الفلاسفة والمفكرين في العصر المسيحي . فنجد سانت أوجستين يضع مؤلفه « مدينة الله » City of God ويضمنه اعتقاده بوجود مملكتين : مملكة الشر ومملكة الخير ، أو الملكة الدنوية والملكة الالهية الأخروية . وأن المملكتين في صراع منذ بدء الخليقة ، وأنه لا بد لمملكة الخير أن تنتصر ، ومخير مملكة الشر الى الزوال هو مصير حتمى ، وأن مملكة الخير بدأت بظهور المسيحية . وقد أدت هذه الفكرة وأشباهاها الى انقسام الولاء في المجتمعات الأوروبية مما أدى في النهاية الى الفصل الكامل بين السلطتين الزمنية والدينية في هذه المجتمعات . ويرى (ماركيز) أن الفاطميين حسبوا على أساس عقيدتهم المتعلقة بالكواكب والأدوار والأكراب وتواقب الدول وقت انهيار الدولة العباسية وبداية ظهور دولتهم Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, op. cit., p. 408...

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٣١٧ .

(٣) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٨١ - ١٨٢ ، الجزء الرابع ص ١٨٧ - ١٨٨ .

الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ص ٣٧٨ .

ويقولون أيضا « وإن انفك مولوده لبرج القران ، أو يطابع القران ، أو
بأحد أوتاد لها عنه استثناف القران ، كان ذلك المولود النبي المبعوث
في ذلك الدور ، والامام للناس في ذلك الزمان » (١) .

رابعاً - مصدر فلسفة التنجيم وأعمار الدول عند اخوان الصفاء :

وليس من السهل أن نرد نظريات اخوان الصفاء في هذا الصدد
الى أصولها الأجنبية ، ففيها شيء من مذهب أرسطو في حياة الكواكب
وكونها كائنات عاقلة وفيها شيء من مذهب أفلاطون في كيفية تأثير العالم
العلوي في العالم السفلي ، كما نجد ذلك في محاوره (طيمائوس) وفي
أساطير (الكهف) (والبامفيل) (والعربية) (٢) وفيها آراء طبيعية وجغرافية
ومعلومات فلكية ، وفيها شيء من مذاهب الصابئة (٣) ، مع مزج هذا
كله بروح الاسلام .

خامساً - صدى فلسفة الاخوان الخاصة بأعمار الدول عند ابن خلدون :

ومن الجدير بالذكر أن لابن خلدون في مقدمته فصلاً بعنوان « في
أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص » جاء فيه قوله « وأما أعمار
الدول أيضا : وإن كانت تختلف بحسب القرائن ، إلا أن الدولة في
الغالب لاتعدو أعمار ثلاثة أجيال » (٤) .

والمتتبع لأراء ابن خلدون في هذا الصدد يلحظ مدى التشابه بين
أفكاره وأفكار اخوان الصفاء فيما يتعلق بتأثير اقترانات الكواكب على

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٣٧ ، الجزء الرابع ص ٣٦٢ .

(٢) أنظر مضمون هذه الأساطير الثلاث : د. محمود قاسم ، دراسات في الفلسفة
الاسلامية ، مرجع سابق ، ص ٣٦ - ٤٠ .

(٣) أنظر مثلا : الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ،
ص ٥ ، ٥٧ ، ٢٥٨ - ٢٥٩ .

Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, op. cit, p. 407-409.

(٤) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ١٥٢ . كما أن للمفكر
السنيناسي الايطالي « ميكافيل » (١٣٦٩ - ١٥٢٧) بحثا في نشأة الدولة وازدهارها
وهزيمها ، شديد الشبه بما ذكره ابن خلدون في موضوع عمر الدولة (كمال اليازجي
وأفطون قطاب كرم . أعلام الفلسفة العربية مرجع سابق ، هامش ص ٩٨٥) . ويلاحظ

أيضا أن الكندي قد آتت عدة رسائل في العلوم الباطنية وخاصة أحكام النجوم ، وفي إحدى
رسائله المشهورة عن أحكام النجوم ، حساب لمدة دوام الخلافة العباسية على أساس
حسابات فلكية ، وفند لها بقاءا يدوم حوالي ٤٥٠ عاما (أنظر : سيد حسين نصر ، ثلاثة
حكماء مسلمون ، مرجع سابق ص ١٦٥ حاشية رقم ٦ ، مصطفى عبد الرازق ، فيلسوف
العرب والمسلم الثاني ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص ٥١) .

أعمار الدول ، إلا أن ابن خلدون قد تعمق في تحليل أسباب هرم الدول وتخلّفها بعد ثلاثة أجيال ، وإن الدولة بميل على الهرم إذا ما حصل الترف والدعة والراحة ، وجعل مدة كل جيل أربعين عاما وهي المدة التي قضاها اليهود في التيه (١) .

إن الإخوان لم يقفوا عند مجرد الآمال النظرية أو التصورات اليوتوبية التي استخلصوها من لجوئهم إلى علم التنجيم في التفسير بزوال دولة أهل الشر وظهور دولة أهل الخير ، بل دعوا أعضاء جماعتهم للتعاون والتناصر للقضاء على النظام القائم وبناء المدينة الفاضلة على أنقاضها . وهم بتصورهم لامكان صدور المدينة الفاضلة عن مضاداتها . وذلك بتعاون الفضلاء من أهل المدن غير الفاضلة ، يكونون قد خالفوا أفلاطون الذي اكتفى بتعليل تدهور النظام الأمثل وتحول المدينة المثالية تدريجيا إلى إحدى الصور الناقصة ، دون أن يتعرض لكيفية انتقال المدن الناقصة إلى الصور المثالية . والإخوان بذلك يقرون حقيقة التناقض والصراع الطبقي والسياسي داخل المجتمع .

ولعل التجديد الحقيقي في فلسفة إخوان الصفاء السياسية في شأن تعاقب الدول بين دولتي أهل الشر وأهل الخير ، وجعل حتمية ظهور دولة أهل الخير ، وأفكارهم حول أعمار الدول ، بغض النظر عن استنادهم في هذا الصدد على علم النجوم ، قد جعل الحقيقة السياسية صالحة للوصف والتحليل المستقل عن الحقائق الأخرى كما أدى أيضا إلى إمكان إجراء عملية تنبؤ بالنسبة للمستقبل ، وربط عملية التنبؤ هذه بعملية الحتمية في تعاقب الدول ، وإبراز عملية التنبؤ هذه لا على أساس أنها ممكنة فحسب ، بل واجبة وضرورية أيضا .

(١) ابن خلدون ، المقدمة مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ١٥٠ - ١٥٤ وقد أشار (ماركية) إلى أن ابن خلدون يعتبر العمر الطبيعي للدولة - في مراحلها الأربع - منذ نشأتها حتى انهيارها هو ١٢٠ عاما وليس ٢٤٠ عاما كما هو الحال عند إخوان الصفاء الاسماعيليين

Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, op. cit., p. 428,

وقد لجأ ماركية في تقديره عمر الدولة عند إخوان الصفاء والاسماعيليين إلى تأويلات غريبة (Ibid, pp. 422-428) وانظر أيضا : د. البير نصري نادر ، من مقدمة ابن خلدون ،

مرجع سابق ، ص ٣٣ - ٣٨ .

المبحث الخامس

مفهوم السياسة عند الاخوان

لم يحظ مفهوم السياسة لدى اخوان الصفاء باهتمام الباحثين . نظرا لانقسام هؤلاء الى فرقاء مختلفين حول طبيعة نشاط جماعة الاخوان . فبينما رأى البعض أن جماعة الاخوان كانت جماعة سياسية تهدف الى تحقيق غايات سياسية رأى فريق آخر أن هذه الجماعة لا تعدو كونها جماعة فكرية هدفها الرئيسى تحقيق بعض الغايات الدينية ، بعيدا عن التيارات السياسية .

على أنه لا يمكن الوقوف على مفهوم السياسة عند اخوان الصفاء الا بعد أن نعرض أولا لطبيعة نشاط هذه الجماعة وأغراضها ، ثم ننتقل لعرض مفهوم الاخوان للسياسة وتقسيماتهم لها .

أولا - طبيعة نشاط اخوان الصفاء -

لقد تصور البعض أن غاية ما كان يرمى اليه اخوان الصفاء من عملهم إنما هو تثقيف الأمة وتهذيبها ، وأن عملهم هذا أدى الى ارتياب البعض فيهم ، مما أدى بالتسالى الى أن تظل أغراضهم موضع الخلط والتكهن (١) .

كما أعتبر البعض جماعة الاخوان من قبيل الجماعات الدينية قبل أن تكون جماعة سياسية (٢) .

(١) د. محمد غلاب ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٩ - ١١ .
(٢) De Boer, Ikhwan Al-Safa, Encyclopedie de L'Islam, Tome 2, p. 487

والأب يوحنا الفاخوذى البرلسى ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ص ٣ ، كمال اليازجى
والطون غطاس كرم ، اعلام الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص ٤٨٣ - ٤٨٤ .

وفريق ثالث تردد في شأن الأهداف السياسية لنشاط الاخوان . ولم ير في النصوص التي وردت في الرسائل الا « لنا لهذه الغاية الحفية » لا توضح هذا الاحساس بجلاء ، وانما تترك الباحث أو القارئ في حيرة ، لا يستطيع معها الحكم على طبيعة نشاطهم (١) . ومن ثم قام هذا الفريق بدراسة الأهداف السياسية للاخوان على وجه الاحتمال (٢) .

ولكن هناك قليل من الباحثين أكدوا الطبيعة السياسية لنشاط جماعة الاخوان ، وجزموا بان الاخوان « كانوا يشتغلون بالسياسة » (٣) ، وأن جماعتهم كانت من الجماعات الأولى التي مهدت للدعوة الفاطمية ، وأنهم - أي الاخوان - لم يكونوا مجرد مدونين للفلسفة - كما تصور البعض - بل كانوا أصحاب فكر ونظرية ثورية (٤) ، بمعنى أن الجماعة كانت تهدف الى تغيير النظام العقلي تمهيدا لتغيير النظام السياسي متأثرة في ذلك بما كان في العالم اليوناني من محاولات للفلاسفة الفيناغوريين والسقراطيين تشبه محاولاتها السياسية (٥) . بل يؤكد بعض أصحاب هذا الاتجاه أنه لا يمكن فهم رسائل اخوان الصفاء ما لم تدرس على ضوء النضال الاجتماعي بين الطبقات ، وسعى المفكرين لقلب النظام الاجتماعي القائم بتعميم الفلسفة والمعرفة (٦) .

ونظر البعض الآخر الى جماعة اخوان الصفاء باعتبارها من الجمعيات السرية التي هي في المقام الأول جمعيات سياسية لها أهداف حاضرة أهمها القضاء على انتهازية الفكر في التحالف مع الملوك وأوليغارشية الحكم (٧) . ومن ثم فإن الهدف الرئيسي للاخوان هو هدف سياسي بصرف النظر عن ميولهم الدينية المذهبية ، فاتخذوا من الفلسفة والعلوم وسيلة لغزو القلوب وسترا يخفون وراءه أغراضهم السياسية . بينما يرى البعض أنهم كانوا يخدمون التشيع (٨) .

ولصل من الاسباب الرئيسية التي أدت الى هذا الاختلاف بين

- (١) د° جيور عبد النور ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٢١ - ٢٢ .
- (٢) د° محمد البهي ، الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، مرجع سابق ص ٣٠٦ .
- كمال اليازجي وأنطون غطاس كرم ، أعلام الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص ٤٨٩ .
- (٣) Carra De Vaux, Les Penseurs de L'Islam, Tome ٤, Paris 19281 p. 102.
- (٤) Montogomery Watt, Islamic Surveys I, Islamic Philosophy and Theology, Op Cit, p. 102.
- (٥) انظر رأى الدكتور طه حسين في مقدمة الرسائل طبعة القاهرة ١٩٢٨ .
- (٦) د° عبد العزيز الدوري ، دراسات في المصور العبادية المتأخرة . مرجع سابق ص ٦ .
- (٧) د° محمود قاسم ، دراسات في الفلسفة الاسلامية ، مرجع سابق ، ص ٢٠٥ .
- (٨) عمر الدسوقي ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ١٠١ .

الباحثين حول طبيعة نشاط جماعة اخوان الصفاء وأهدافهم . هو أن
جل من تعرض، لدراسة فلسفة أخوان الصفاء من غير المتخصصين في علم
السياسة من ناحية ، وأن الاخوان أنفسهم تعمدوا عن قصد بعثرة أفكارهم
السياسية بين ثنايا رسائلهم كما استخدموا في التعبير عنها فكرة الظاهر
والباطن والرموز من ناحية أخرى .

ولذا نرى ، نكي نقف على حقيقة طبيعة نشاط جماعة اخوان الصفاء
وهل هي جماعة سياسية أم جماعة اجتماعية ، أنه من الضروري، أن نلجأ
الى المعيار الذى يستخدمه علماء السياسة عادة في التمييز بين أنواع النشاط
الإنسانى ذات الطابع السياسى من عدمه ، على أساس ان الأنشطة ذات
الطابع السياسى تعكس الغاية من قيام جماعة منظمة تعتمد العلاقة فيها
على علاقة الفرد بالجماعة أو الجماعة بالجماعة لا بين الفرد والفرد ، بمعنى
أن الجماعة السياسية هي جماعة تقيم مجتمعا سياسيا كليا يفرض من
أعلى نظاما عاما يتشكل في أوامر ونواهي تهدف الى ضبط سلوك الأفراد
والجماعات الجزئية والتدخل في تنظيم علاقات بعضهم ببعض ، وتسوية
صراعاتهم الداخلية ، ومواجهة المنافسات والصراعات الخارجية . كما أن
النشاط الاجتماعى لجماعة ما لا يعنى تحرر أعضاء هذه الجماعة من علاقاتهم
المباشرة مثل علاقات الجوار والصداقة والأسرة ، أما الجماعة السياسية
فتعنى التحرر من العلاقات المباشرة الى مرحلة العلاقات غير المباشرة التى
يتم تنظيمها في اطار حاجة الجماعة في المحافظة على بقائها وانتظام حياتها
وحاجتها في رعاية مصالحها ، الى سلطة رئاسية حاكمة وموجهة كضرورة
اجتماعية ومن ثم طريقة توزيع السلطة بين من يمارسون قدرا قليلا أو
كبيرا منها (١) . وعلى هذا الأساس يمكن التفرقة بين الجماعة السياسية
والجماعة الاجتماعية ، وهي تفرقة تجد محصلتها في الفرق بين حياة
الإنسان الاجتماعية - التى هي حياة الفرد الطبيعى المكتفى بذاته على
شكل مستقل عن المجتمع ، فهو يجد حريته في أنانية تتيح له مطلق الحق
في الملكية الفردية والاستمتاع بثروته كيفما يحلو له على وجه لا يبلغ به
مرتبة الوعى الذى ينظم قواه الذاتية في القوة الجماعية - وبين حياة
الإنسان في الجماعة السياسية ، حيث تقوم حريته وحقوقه على صلته
بالآخرين ، ويصبح كائنا معنويا لا ينفصل في ذاته عن القوة الجماعية
فى شكلها السياسى الذى يعلو على القوة والحقوق الذاتية للإنسان (٢) .

(١) أنظر : د. عز الدين فودة ، مقدمة السياسة ، مرجع سابق ، ص ٢٠ - ٢١ .

(٢) لبعض تفاصيل الفكرة ، أشار أستاذنا الدكتور عز الدين فودة فى المرجع السابق

بالرجوع الى : -

H. L. Hart, Are there any natural rights, Political Philosophy, edited by
Anthony Quinton, Oxford University Press 1968. pp. 53-66

وفي إطار هذا المفهوم للفرق بين الجماعة الاجتماعية والجماعة السياسية ، يمكن القول بأن جماعة اخوان الصفاء كانت جماعة سياسية للاعتبارات التالية :

١ - أن جماعة اخوان الصفاء كانت جماعة منظمة ، تنظمها أفكار مذهبية دينية وسياسية مستترة داخل النظام الاجتماعي والسياسي القائم ، فكانت جماعة الاخوان « المدينة الفاضلة الروحانية » دولة معنوية داخل الدولة الطبيعية وفي مواجهتها . ومن ثم كانت هناك قواعد تنظم علاقات الجماعة الداخلية والخارجية ، وتضبط سلوك الأفراد داخلها ، وتقدم مصلحة الجماعة على المصلحة الذاتية (١) .

٢ - أن جماعة الاخوان كانت تؤمن بأنها في حالة تأهب واستعداد للصراع مع النظام القائم « دولة أهل الشر » في نطاق مدينتهم الفاضلة الروحانية .

٣ - أن الاخوان كانوا يهدفون من وراء التنشئة السياسية للأفراد الاعداد لقلب نظام الحكم واقامة دولة أهل الخير ، ومن ثم نصبح المدينة الفاضلة الروحانية حقيقة مادية أى تصبح مدينة فاضلة روحانية وجسمانية .

٤ - أن أفراد الجماعة كانوا يخضعون لنظام من الطاعة ، وكانت هذه الطاعة واجبة على الطبقات الأدنى للطبقات أو المراتب الأعلى . وكان الامام على قمة هذه المراتب مستحوذا على السلطة الروحانية ، ومن ثم كان له سلطان على نفوس أتباعه وأعضاء الجماعة ، بل وعلى أجسادهم أيضا ، ولذا يقول الاخوان « ومن ملك النفوس فقد ملك الأجساد » ومن ملك الأجساد فلا يملك النفوس « (٢) » . ومن ثم كانت ممارسة السلطة من المراتب الأعلى على المراتب الأدنى هي السبيل لحفظ النظام والأمن للجماعة .

ثانيا - مفهوم السياسة عند اخوان الصفاء :

لابد لكي نستطيع أن نضع مفهوم الاخوان للسياسة في إطار عصرهم ، من أن نعرض بصفة عامة لمفهوم السياسة عند العلامية المسلمين ، ثم المفهوم العام لمعنى السياسة في العصر الحديث .

(١) أنظر للمبادئ والأسس التنظيمية لجماعة اخوان الصفاء ، الفصل الثاني من الباب الأول من البحث .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٢ .

١ - مفهوم السياسة عند الفلاسفة المسلمين :

لقد كان قصد الأقدمين من فلاسفة العرب من كلمة « سياسة » هو تلافي الخلل وإصلاح ما فسد . ولذا فقد وضع كثير منهم مقالات ورسائل في السياسة تكاد تتشابه محتوياتها ، بل تكاد تتشابه عناوينها ، بجمعها سمة واحدة هي ربط مفهوم الأخلاق بالسياسة .

فالكندي مثلا ، الذي اشتهر بأنه أول فيلسوف عربي ، رغم محاولة البعض إنكار أنه كان أول فيلسوف سياسي عربي (١) ، بلغت عدد كتاباته السياسية اثنتي عشرة رسالة في السياسة والأخلاق وسبل الفضائل (٢) . واخوان الصفاء ، المعاصرين للكندي ، كتبوا بضعة رسائل في السياسة وتهذيب النفس وإصلاح الأخلاق ، علاوة على العديد من الفصول التي تحمل طابعا سياسيا والتي احتوتها كثير من رسائلهم التي لا تحمل عناوينها مدلولات سياسية (٣) .

والفارابي - أوائل القرن الرابع الهجري - كتب أكثر من عشرين رسالة ، منها أربع رسائل على الأقل في موضوعات السياسة والسعادة والأخلاق (٤) .

وابن سينا - أواخر القرن الرابع الهجري - له رسالة في السياسة ، علاوة على الفصول المتعددة ذات الطابع السياسي التي وردت في كتاب « الشفاء » ، والتي عالجتها إلى جانب المسائل السياسية مسائل الأخلاق والسعادة والمعاملات (٥) .

والملاحظ على هذه الكتابات وغيرها من الكتابات الإسلامية في نفس المجال أنها تخطط بين الأخلاق والسياسة دون تمييز كل منهما عن الآخر ، نظرا للطابع الديني السائد في السياسة والحكم ، فضلا عن أن تعاليم الدين الإسلامي تجعل من الأخلاق أساسا لقواعد المعاملات والسياسات .

(١) D. M. Dunlop, Al-Farabi, Fusul Al Madani, Cambridge 1967, p 5.

(٢) Ibid, p. 3.

الأب مكارثي ، التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب ، بغداد ١٩٦٢ .

(٣) أنظر الرسائل أرقام ٦ ، ٩ ، ١٦ ، ٥٠ من رسائل اخوان الصفاء على سبيل المثال . وما لا شك فيه أن الاخوان تصدوا - على سبيل التيقن - وضع عناوين لا تحمل مدلولات سياسية لبعض رسائلهم ذات الطابع السياسي .

(٤) سعيد زايد ، الفارابي ، مرجع سابق ، ص ٢٢ .

(٥) ابن سينا ، الشفاء ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٦٥٣ وهو الفصل المسمى « أصل في الخليفة والامام ووجوب طاعتها والإشارة إلى السياسات والمعاملات والأخلاق » .

فإذا كان المراد من السياسة على وجه الإطلاق تلافي الخلل وإصلاح ما فسد ، فالأحرى والأجدر بالإنسان إصلاح ما فسد فيه أو بسببه ، ومن ثم فليس بين سلوك الإنسان في نفسه (أى الأخلاق) وبين سلوكه مع غيره (أى السياسة) خلاف . فالإنسان الفرد والإنسان السياسى ، يسيران جنباً إلى جنب ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر . ولذا أصبح الفكر السياسى الإسلامى فكراً أخلاقياً . ولا غرو أن فلاسفة اليونان الذين استمد منهم فلاسفة الإسلام بعض أفكارهم السياسية ، لم يفصلوا بين الأخلاق والسياسة (١) .

وقد عبر أحد الفلاسفة المسلمين فى القرن الرابع الهجرى عن حقيقة ارتباط السياسة بالأخلاق بقوله « من رضى لنفسه أن يكون فى بعض شئمه حراً ، وفى بعضها عبداً ، فليس هو بذى نفس أبيه . ومن حاد عن الأفعال الجيدة لفرط الشغل تعجلاً إلى الراحة ، فليس هو بذى همة عليه . ورغبة الملوك فى الأدب تحبى الأدب ، وعند استقامة طرائقهم يقوى الذنب ، وعند اجتباؤهم أهل الفضل تظهر الفضيلة . ولن يفرح العاقل بالنعمة التى لا يستحقها ، والمنزلة التى ينالها باسم غيره ، والفالج الذى يكون من جور الحكم ، والظفر الذى يتفق مع ارتكاب الخطار . ولن يبلغ ألف رجل من إصلاح رجل واحد بحسن القول دون حسن العمل ، ما يبلغ رجل واحد فى إصلاح ألف رجل فى تصديق القول بالفعل . وكما أن الأعمى لا يمكنه أن يهتدى ، والفقر لا يمكنه أن يستغنى ، كذا أيضاً لا يستصلح أحد غيره إلا بعد إصلاح منه لنفسه » (٢) . ونفس المعنى أيضاً نجده لدى ج.ل. الفلاسفة والكتاب المسلمين . وقد عبر أحدهم - على سبيل الاستشهاد والمثال - ممن عاشوا فى القرن الحادى عشر الهجرى ، فى معرض حديثه عما تتضمنه الحكمة العملية بقوله « ذكر الأخلاق مقدم فيها ، ثم المعاملات ، ثم السياسات ، لأن الكلام فيها بالنظر إلى السالك فى السير إلى الله

D. M. Dunlop, Al-Farabi .., Op. Cit. p. 3.

(١)

وقد نحل بعضهم لكل من أفلاطون وأرسطو كتاباً فى السياسة قاما فيها بتقسيم السياسة على أساس مزج السياسة بالأخلاق مثل سياسة الرجل لمبيده وسياسته للخدمة وسياسته لأبنائه وسياسته لنفسه . وقد أصبح هذا التقسيم هو التقسيم السائد عند فلاسفة الإسلام كما سنعرض له فيما بعد . وفى تصورى أن قيام الدكتور عبد الرحمن بدوى بتحقيق رسالتى السياسة لأفلاطون وأرسطو ووضع عنوان لهذا التحقيق « الأصول اليونانية للنظريات السياسية للإسلام » له ما يبرره من هذا الجانب (أنظر : د . عبد الرحمن بدوى ، الأصول اليونانية للنظريات السياسية للإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٤) .

(٢) العامرى ، (كتاب الاعلام بمناقب الإسلام) مرجع سابق ، ص ١٥١ - ١٥٢ .

بحسب حاله . فالأنسب بحاله أن يهذب أخلاقه أولاً ، ثم يعلم المعاملات في الجملة ثانياً ، فإذا صار كاملاً كان عاملاً بالسياسات » (١) .

ويعتبر اخوان الصفاء ممن بدأوا هذا النهج في عدم الفصل بين السياسة والأخلاق . حيث يرون أن الأخلاق ما هي الا سياسة النفس ، ومن استطاع أن يسوس نفسه استطاع أن يسوس غيره . فقد قالوا « أنه ينبغي لكل انسان أولاً أن يبتدىء بإصلاح أخلاق نفسه وعاداته ، فإذا عدلها واستوت ، فعند ذلك رام أن يصلح غيره » (٢) . وفي الفصل الذي خصصه الاخوان للبحث « في عرض السياسات ، يجعل الاخوان الأخلاق أو سياسة النفس هي الأساس لكل السياسة ، حيث يقولون « اعلم أن الجسد مسوس ، والنفس سائس ، فأى نفس ارتاضت في سياسة جسدها كما يجب ، أمكنها سياسة الأهل والخدام والعلمان ، ومن ساس أهله بسيرة عادلة ، أمكنه أن يسوس قبيلة ، ومن ساس قبيلة كما يجب ، أمكنه أن يسوس أهل المدينة كلهم ، ومن ساس أهل المدينة كلهم أمكنه أن يسوس الناموس الالهي ، ومن ساس الناموس الالهي ، أمكنه الصعود الى عالم الأفلاك وسعة السماوات عالم الدوام ليجازى هناك بما عمل من خير » (٣) .

وقد ظل الجمع بين السياسة والأخلاق وخلط السياسة بالدين أو اضماء الطابع الديني الأخلاقي على الفكر السياسي ، هو المذهب السائد لدى فلاسفة المسلمين ومفكرهم الستة منهم والشيعية حتى القرن التاسع عشر . ومنذ ذلك التاريخ بدأت تظهر مناهج جديدة لمفهوم السياسة تعتمد أساساً على كتابات الفقهاء حول نظرية الدولة وممارسة السلطة السياسية ومحاولة تنظيمها وإدارتها أو تغييرها من خلال نظرية الإمامة ومزجها بالنظريات السياسية الحديثة في الحكم .

٢ - مفهوم السياسة في العصر الحديث :

إن أساتذة السياسة يميزون بين مفهومين للسياسة في العصر الحديث هما (٤) :

(١) السياسية في مفهومها العام ، حيث تتمثل في كونها نشاطاً

-
- (١) الجيلاني ، توفيق التطبيق في اثبات أن الشيخ الرئيس من الامامية الاثنى عشرية ، مرجع سابق ، ص ٦١ - ٦٢ .
 (٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٥٣٤ .
 (٣) المرجع السابق ، ص ٤٨ .
 (٤) عز الدين فودة ، مقدمة السياسة ، مرجع سابق ، ص ١٨ - ٢٠ .

الإنسانيا ومجموعة من الروابط الاجتماعية ، تستهدف انتظام الحياة الداخلية للجماعة وحماية أمنها الخارجي في خضم المصالح والمواقف والآراء والمعتقدات التي تعبر عن تضارب المطامع . أى أن السياسة نشاط يستهدف رعاية الصالح العام ، وتغليب مصلحة الجموع الذين تضمهم الجماعة السياسية ، أسوة بغيرها من سائر فروع النشاط الإنساني والتي ترتبط أو تتعاون معها في خدمة المجتمع الإنساني .

(ب) السياسة في مفهومها الخاص ، حيث تتميز عن كافة أنواع الأنشطة بموقعها في وسطها كمركز استقطاب لتفاعلات النشاط الإنساني ككل . وبدورها في الامساك بخيوط سائر تلك الفروع والأنشطة ... بما تمثله من مختلف القوى وعوامل التأثير والسلوك والاحتمالات ... وجمعها حولها ، وتحديد علاقتها بكل منها ، وإبراز الجانب السياسي لها . فالجماعة السياسية المنظمة هي هيكل ضبط مجموعة الروابط الاجتماعية والأنشطة الإنسانية - العامة منها والخاصة - التي تمارس حركتها في إطارها ، والتي تتوزع بصورة واضحة حول قطب الحياة السياسية (مركز النشاط السياسي لهذه الجماعة) ، وتخضع له بحكم ما له من سلطة أو حكم وسيطرة أو تأثير ونفوذ أو قوة ، وإن أثرت بدورها في هيكل ممارسة هذا القطب لسلطانه السياسي وصياغته للقرار في ضبط السلوك لهذه الجماعة وعلاقتها بالجماعات السياسية الأخرى (١) .

فمن ناحية ، تتصف تلك الروابط والأنشطة بكونها ذات طابع سياسي . فليس هناك من نشاط اقتصادي أو مهني يرتفع عن مجرد المبادلات التلقائية ، ويستهدف نشاطا عاما لا مجرد علاقات فردية ، إلا وله جانبه السياسي . وليس هناك من حدث ثقافي أو اجتماعي لا يقوم على مجرد الاعتبارات الأخلاقية ، من مودة ورحمة ، وعداوة أو صداقة ، يتخطى إطار العلاقات الفردية إلى نطاق النظام العام لحياة الجماعة ، إلا وله منظوره السياسي . ومن قبيل ذلك ، نشاط الاتحادات المهنية والعمالية والشركات التجارية والصناعية والمنظمات الدينية والثقافية والجمعيات العلمية والفنية والمؤسسات الجامعية . فهذه كلها من أنواع النشاط الذي تمارسه الجماعة البشرية في ميادين تختلف - من الناحية النظرية - في طبيعتها ودوافعها . وأهدافها عن ميدان النشاط السياسي ودوافعه في الاستيلاء على السلطة ، وطبيعة القوى التي تتفاعل وتتصارع في داخله من أجل السيطرة والقوة السياسية . ولكنها من الناحية التطبيقية تتناول موضوعات متصلة

(١) المرجع السابق ، ص ١٨ .

بموضوع النشاط السياسى الذى يهتم بانتظام علاقات الأفراد والجماعات وضبطها ، كمسألة من مسائل الادارة والسياسة والحكم والتأثير فيه (١) .

ولهذا يدق الفارق من الناحية العملية بين ميدان النشاط السياسى البحت وغيره من ميادين النشاط الأخرى . ألا نرى على سبيل المثال ، أنه يصعب القول بأن الاضرابات العمالية من أجل المطالب اليومية وتحسين الظروف الصحية ، أو غيرها من أعمال ومطالب القيادات النقابية العمالية والمهنية ، هى نشاطات أو مطالب نقابية أو مهنية أحيانا ، كما يصعب اطلاق صفة النشاط السياسى عليهم أحيانا أخرى ؟ وكذلك الحال بشأن أنواع النشاط الأخرى التى يعتقد بكونها ميادين للحياة الثقافية أو الاقتصادية ... الخ ؟ (٢) .

ومن ناحية أخرى . هناك أنواع من النشاط الانسانى هى أبعد ما تكون فى طبيعتها ودوافعها عن حوافز السلطة السياسية ، بحيث لا يمكن ان تتصف بالطابع السياسى . فالواقع أنه لا توجد جماعة سياسية حاصلة ، وانما هناك أنواع ومستويات متميزة من النشاط الانسانى فى داخل كل جماعة بشرية . فالتناس لا يمارسون علاقات السلطة السياسية فحسب . وانما يمارسون كذلك تقاليد ومعتقدات وآراء مشتركة من التعاون والحب والخير أو الكراهية والشر ، مناطها حكم الضمير والأخلاق فى الثواب وارتكابه الآثام . ومن هذا القبيل نشاط الجمعيات الخيرية والطرق الصوفية وجمعيات الصداقة وعلاقات الجوار وصلة الأرحام التى تمارس الحب والفضيلة والاحسان ، علاقات لا تضيف - ان لم تسحب من الفرد - قدرا من الاحساس بالرغبة فى السيطرة أو القوة وحسب السلطان (٣) .

على أن غلبة القيم السياسية على حياة الناس وارتباطهم بأطار الحياة السياسية المنظمة فى ظل السلطة ، كثيرا ما يظهر فى وصف أعمال تلك الجماعات التى تمارس علاقاتها على أساس القيم الأخلاقية والاعتبارات الانسانية . اذ كثيرا ما توصف ادارة أو زعامة تلك الفرق والجمعيات وعلاقات الأبوة والبنوة ، وغير ذلك من المؤسسات غير السياسية ، أوصافا سياسية . فيعبر عن علاقة الرجل بأهل بيته « بالسياسة » ويعبر عن طريقة ادارة الجمعية الخيرية أو الجوفة الموسيقية بالديمقراطية والديمقراطية فيصبح أسلوب ادارة هذه الجمعيات والمؤسسات متأثرا بالأوصاف

(١) المرجع السابق ، ص ١٨ - ١٩ .

(٢) المرجع السابق . ص ١٩ .

(٣) للرجع السابق ، ص ١٩ - ٢٠ .

والمصطلحات السياسية ، على الرغم من قيام أو اختيار أبعد المرشحين عن
هوى السلطة والرغبة في السلطان لرباستها أو ادارها ، أما لرجاحه عقله
وسنه أو سمو فنه وقوة علمه (١) .

معنى السياسة عند اخوان الصفاء :

ان أول ما يسترعى الانتباه في فلسفة الاخوان السياسية هو
استخدامهم لكلمة السياسة . ففي معرض ذكرهم للعلوم المنطقية ، ذكروا
لفظ « بولوطيقا » بمعنى كيفية سياسة الأمور ووزنها وزنا صحيحا .
ولهذا المعنى عرفوا البولوطيقا بأنه « معرفة صناعة البرهان » (٢) .

ولو عرفنا في أى مرتبة من مراتب العلوم وضع الاخوان علم
البرهان ، لوقفنا على مرتبة علم السياسة أو « بولوطيقا » عندهم . فهم
يعنون بالبرهان « ميزان العقل » قياسا على ميزان الحواس مثل الكيل
والوزن (٣) . ولا يضع الاخوان علم السياسة - البولوطيقا أو صناعة
البرهان - في مرتبة أعلى من مراتب المحسوسات فقط ، بل في أعلى مراتب
المعقولات أيضا . لأن صناعة البرهان ووزن الأمور في سياسة الناس ،
تؤدي الى معرفة حقائق الأشياء ، باعتبار أن هذه الصناعة هي ميزان
العقل (٤) . ولأنها ميزان الحكماء في التمييز بين الحق والباطل (٥) .

ومن ثم يمكن القول بأن علم السياسة أو « بولوطيقا » من أشرف
العلوم عند اخوان الصفاء ، لا سيما وقد جعلوا الغاية من السياسة هي
« صلاح الموجودات وبقاؤها على أفضل الحالات وأتم الغايات » (٦) ، كما

(١) المرجع السابق ، ص ٢٠ . وقد أورد استاذنا الدكتور عز الدين فودة بعض
المصادر التي يمكن الرجوع اليها في صدد معنى السياسة ومفهومها هي :
R. Polin, *Ethique Et Politique*, Editions Sirey 1968, pp. 105-106; Eric Rowe,
Modern Politics, Routledge and Kegan 1969, pp. 8-9; Robert A. Dahl,
Modern Political Analysis, New Delhi 1955, p. 7.

(٢) الرسائل الجزء الأول ، ص ٢٦٨ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٩٠ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٤٣٧ - ٤٣٨ . والعقل عند الاخوان هو الامام أو السلطة
السياسية كما سنعرف فيما بعد .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٢٨ . وقد تكرر نفس المعنى .

ص ٢٦٦ - ٢٦٨ في الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٤٥ ، ٤٤٧ - ٤٤٨ .

(٦) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣١٤ - ويلاحظ أن استخدام كلمة السياسة
باعتبار أن هدفها هو بلوغ أفضل الحالات ، يميز الاخوان عن معظم الفلاسفة المسلمين
الذين عتوا بالسياسة على وجه الاطلاق « تلافي الخلل ، واصلاح ما فسد » وهو مالا يعنى
الرغبة في نافع أفضل الحالات (الآباء لويس معلوف وخليل اده ولويس شيخو ، مقالات =

يرون أن أصلح الأعمال وأجل الأفعال هي « معرفة السياسات الدينية والدنيوية » (١) ، وهذه المعرفة بالسياسات أو بصناعه البرهان جعلها الأخوان من اختصاص أعلى مرتبة في جماعتهم التي تمثل مرتبة « الامام » الذي له وحده حق التأويل وحق الاجتهاد .

السياسة والرياسة عند اخوان الصفاء :

ان تعريف اخوان الصفاء للسياسة ووضعها في أعلى مراتب العلوم ، انما يتفق مع المفهوم السائد في ذلك العصر بأن السياسة هي « تاج العلوم » من حيث أنها العلم الذي يمثل ظاهرة الاستقطاب لفروع العلوم الاجتماعية الأخرى وعوامل تأثيرها في السعي من أجل بسط نفوذ الانسان وصراعه من أجل السيطرة والقوة والسلطة السياسية ، أو من أجل كمال الرياسة وتسام الولاية في تدبير أمور الناس (٢) . ولذا يقول اخوان الصفاء أن « السياسة لا تتم الا بعد وجدان الرياسة » (٣) .

وتجدر الإشارة الى أن رأى الامام فخر الدين الرازى (المتوفى ٦٠٦هـ) فيما يتعلق بعلم السياسة وعلم الرياسة (٤) ، يكاد يتفق تماما مع رأى

== فلسفة قديمة لبخس فلاسفة العرب مسلمين ونصارى ، مجلة المشرق ، بيروت ١٩١١ ، ص (٢) .

وقد نقل ابن منكل نفس المفهوم للسياسة حيث يقول « ان الانسان العاقل مجبور في نشاطه على الاتيان بالسياسة ، فهو مجبور على دفع ما يضره قسرا ، وهو مجتهد في استجلاب ما ينفعه حتما . فلأجل ذلك قالوا المراد بالسياسة هو صلاح الموجودات وبإقائها على أفضل الحالات وانم الثايات » (محمد بن منكل ، الأحكام الملوكية والفسايط الناموسية ، مخطوط ، مرجع سابق ، ص ١٤٩) .

(١) الرسالة الجامة ، الجزء الثاني ، ص ٣٩٧ .

(٢) د. عز الدين فودة ومقدمة السياسة ، مرجع سابق ، ص ١٦ - ١٧ .

(٣) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣١٤ .

(٤) يقول الامام فخر الدين الرازى في كتابه « نهاية العقول في دراية الأصول » مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٧٤٨ توحيد « عن علمى السياسة والرياسة » ان تدبير أمور الرعية والجيش وجباية الأموال من أصعب الصناعات ولا يصير الانسان عالما فيه الا بعد أن يمارس ويشاهد ويتعلم من غيره . ومعلوم أنه لا طائفة الا وتستغفر بتأخير تدبير أمورهم في أقل من المدة التي يتعلم الانسان فيها هذه الصناعة ، ضررا يلحقه وضررا يعمد الى من ضرر غيره ، لأن الناس اذا استغفروا يفقد المدير وانقطعوا عن مهماتهم استغفر غيرهم بذلك لتعلق أمور الناس بعضهم ببعض . ولو لم يستغفروا في هذه المدة بتأخير تدبيرهم لما احتاجوا الى رئيس في تلك المدة ، وفي ذلك علم قول الامامية انه لا بد من رئيس مدير في كل زمان ، قلوا أو كثروا . ولو عرفنا طائفة لا تستغفر بتأخير تدبير أمورهم في مدة يمكن أن يتعلم الانسان فيها علم السياسة لما احتاج الملك الى أن يؤزر عليهم من يدبر أمورهم ويأمرهم بتعلم علم الرياسة ، لأنه لا طائفة =

اخوان الصفاء في شأن هذين العلمين ، الا مع فارق واحد وهو ان الاخوان يعتبرون « الرياسة » شهوة نظرية في الجبله (١) ، في حين يعتبرها الامام أمرا يكتسب بالتعلم والممارسة . وفي هذا المعنى يقول الاخوان « علو الهمة جعل في جبله النفس لطلب الرياسة ، من أجل السياسة » (٢) .

وهكذا ، نرى الاخوان متأثرين بأفلاطون على الأرجح في جعلهم حب الرياسة غريزة فطرية من غرائز النفس البشرية . اذ يجعلون لكل قسم من أقسام النفس الشهوانية والغضبية والناطقة (٣) خصالا ومناقب متعددة بعضها فاضلة وبعضها شريرة (٤) ، او بعضها محمود وبعضها مذموم (٥) . ولكن ما يهمنا هنا هو أن عشق النفس الغضبية الحيوانية يكون « نحو القهر والغلبة وحب الرياسة » وهي أمور لا يليق بالنفس الشهوانية محبتها اذ أنها خصال أرقى من مرتبتها (٦) . أما النفس العاقلة فانها تتسم « بلطف التدبير ، وسياسة التقدير » (٧) لأن قيمتها « محبة العلوم والحكم وجمع الكتب والصائغ » وما يكون به الوصول الى السعادة الدائمة » (٨) وهو الهدف الأقصى للسياسة عند الاخوان . ولذا يرى الاخوان أن النفس العاقلة تجذب النفس الغضبية الى « تدبيرها وسياستها » (٩) .

ونخلص من ذلك الى أنه لما كانت النفوس عند الاخوان مرتبة من أدنى الى أعلى من النفس الشهوانية الى النفس الغضبية ثم النفس العاقلة ،

= في هذه الولاية ، بل كان ينبغي أن يامر من يريد أن يوليه بأن يتعلم السياسة ، ثم يوليه بعد التعلم أمر تلك الطائفة « (د د عز الدين فوده ، مقدمة السياسة ، مرجع سابق ، ص ١٦ - ١٧) .

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣١٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٥٣ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٦٨ ، ٢٧٢ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ١٦٤ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٥٦٥ .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ١٧٥ - ١٨٢ .

(٦) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٩ .

(٧) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ١٧٥ .

(٨) المرجع السابق ، ص ١٧٤ . ويلاحظ أن تعريف الاخوان للمساعدة هو نفس تعريفهم للسياسة ويربطون بينها وبين معنى الفلسفة ، فيقول الاخوان « السعادة هي البقاء على أفضل الاحوال ، والبقاء على أفضل الاحوال هو التشبه بالاله ... والاحكام والاتقان هو أن يبقى المخلوق على أفضل الاحوال » (الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١٠) .

(٩) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٠٨ .

فإن النفس الشهوانية في رأى الاخوان لا تملك خصال ومناقب الرياسة أو السياسة ، أما النفس الغضبية فتملك خصال ومناقب « الرياسة » ، والنفس العاقلة هي التي تملك خصال ومناقب « السياسة » ومن ثم فإن السياسة بهذا الاعتبار تحتل عند الاخوان مرتبة أشرف من الرياسة .

وتجدر الإشارة الى أن الفارابي قد أخذ بفكرة رياسة النفس العاقلة أو الناطقة على سائر النفوس الأخرى في قوله « وأما القوة الناطقة ، فلا مراضع ولا خدم لها من نوعها في سائر الأعضاء ، بل انما رئاستها على سائر القوى » (١) .

على أن الاستعداد الفطري للرياسة يختلف من انسان الى آخر نظرا لأن قوى النفس لا تؤثر في جميع الأشخاص على وتيرة واحدة ، بل ان تأثيراتها وامتزاجاتها متفاوتة من انسان الى آخر . ويؤكد الاخوان هذه الفوارق والاستعدادات بين البشر استنادا الى اختلاف المنازل والمراتب بين الأفلاك والعقول الصادرة عن الواحد الأول أو الله ، إذ أنه لما كان « الانسان عالما صغيرا ، وأن بنيته وعجيب خلقه مجموع فيه ما في العالم الكبير . . . كان في جملة موجودا أيضا مثل ما في جملة العالم من الفاضل والمفضول والرئيس والمرؤوس ، والسائس والمسوس ، ليكون موافقا بخلق الصغير لما في العالم الكبير » (٢) .

ولا يكتفى الاخوان باثبات التفاضل بين البشر قياسا على التفاضل بين الأفلاك والعقول أو الجواهر الروحانية ، بل يقيسون التفاضل بين الحيوانات قياسا على التفاضل بين البشر ، فيرون أن في الحيوانات أيضا رؤساء وقادة (٣) . ويبررون هذا التفاضل بأنه « أمر تقتضيه الحكمة الربانية ويوجبه العدل الالهي » (٤) .

ويتجلى أثر فكرة ثنائية الكون وفكرة المثل الأفلاطونية على مفهوم السياسة عند اخوان الصفاء ، في مقابلتهم بين سياسة البشر والسياسة الربانية الالهية . إذ يرون أن أوامر الملوك لأولادهم وعبيدهم معاندة لأوامر الله سبحانه وتعالى لعبيده وأوليائه (٥) . وذلك لأن ملوك بني آدم

(١) الفارابي ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٧٢ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٤٠ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ . ولذا يقول الاخوان في معرض حديثهم عن طبقات الناس « ثم اعلم أن كل انسان من أهل هذه الطبقات - كائنا من كان - لا يخلو من أن يكون فيها رئيسا سائسا لغيره أو أن يكون مرؤوسا محسوسا فيها بغيره » . (الرسائل الجزء الثالث ، ص ٤٢٨) .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٣٩٢ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٣٩٤ - ٤٠٠ .

(٥) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٣٦ - ٣٣٧ .

خلفاء الله في أرضه ٠٠٠ يتشبهون به في تدبيرهم وسياستهم ٠ اذ كان الله هو سائس الكل ومدبر الخلائق من أعلى عليين الى أسفل سافلين ٠ (١)

هدف الاخوان من فكرة الاستعداد الفطرى للرياسة :

لحل هدف الاخوان من فلسفتهم الخاصة بالاستعداد الفطرى للرئاسة والتفاضل بين البشر ، وفلسفتهم حول رئاسة النفس الناطقة للنفس الغضبية مما يترتب عليه ضرورة كون السياسة مرتبة يرتقى اليها من نولى الرئاسة، بمعنى أن السياسة أعلى مرتبة من الرئاسة، وكذلك فلسفتهم الخاصة بالمقابلة بين سياسة البشر وسياسة الكون أو السياسة الالهية، هو ألا يتصدى للرئاسة الا من كان لديه الاستعداد الفطرى لها ٠ ومن ثم اعتبر الاخوان أن « حب الرياسة من غير استحقاق » هو من آفات العقل الانساني (٢) ٠ كما يرون أن في لزوم أهل كل طبقة صناعة آبائهم وأجدادهم وعدم تجاوزها « صيانة للملك أن لا يرغب فيه من ليس من أهله » (٣) وأن في ذلك صلاح الدين والدنيا واستتاب الأمر ٠ أما المنافسة فى الرياسة والتنازع عليها من غير استحقاق ، فلا تؤدي الا الى الخلاف والشقاق فى سبيل نيل الرياسة (٤) ، لأنه اذا ماكثر الطالبون للرياسة والملك « كثر التنازع بينهم ، واذا كثر التنازع ، كثر الشغب واضطربت الأمور وفسد النظام ، وفساد النظام يتبعه البوار والبطلان » (٥) ٠

وغاية الاخوان من وراء كل هذه الأفكار الفلسفية ، هى تأكيد حق ائمتهم من آل البيت فى السياسة والرياسة العامة ، لما جعلوا عليه من استعدادات فطرية موروثة تجعلهم فى أعلى مراتب الفضل بين البشر ، والاعتراض على الخلافة الفاصلة للأمويين والعباسيين ، واعتبار أن التنازع بين البشر واضطراب الأمور كان بسبب الخروج عن مبدأ الوراثة الفطرية ٠

(١) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٠٠ ٠ وقد ذكر الاخوان السياسة الالهية ٠ التى هى مثلهم الاعلى فى السياسة ، فى مواضع كثيرة من رسائلهم (انظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٧٣ ، ١٠٠ ، ١٧٩ - الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٩٧) ويمكن الرجوع لمقابلة الاخوان بين نظام الافلاك ونظام الدولة فى : الرسائل الجزء الثانى ، ص ٣٠ ٠

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٥٧ - ٤٥٨ ٠

(٣) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٢٩٠ - ٢٩٢ ٠

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٥٢ - ١٥٣ ، ١٦٥ ٠

(٥) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٢٩٢ ٠

ثالثاً - أقسام السياسة عند اخوان الصفاء :

والواقع أن الفكر الفلسفي السياسي الاسلامي في مجال أقسام السياسة والهدف العام من السياسات ، يحمل طابع النظر الى السياسة المدنية باعتبارها قضية تدبير للرعية تملئها الارادة الالهية والحكمة الخلقية التي تعرض منطق تسخير الناس بعضهم لبعض .

وفي ضوء هذا الاعتبار ، يمكن القول بأن اخوان الصفاء كانوا أول من وضع تقسيمات للسياسة ، لتمييز أنواعها بعضها عن بعض . ثم تبعهم في ذلك كثير من فلاسفة الاسلام مثل الفارابي وابن سينا ، فوضعوا أيضاً رسائل في السياسة وأقسامها . وسوف نتعرض للمقارنة بين مضمون كل تقسيم للسياسة عند الفارابي وابن سينا خلال عرضنا لأقسام السياسة عند اخوان الصفاء .

يرى اخوان الصفاء أن السياسة خمسة أنواع هي (١) :

- ١ - السياسة النبوية .
- ٢ - السياسة الملوكية .
- ٣ - السياسة العامة .
- ٤ - السياسة الخاصة .
- ٥ - السياسة الذاتية .

وفيما يلي عرض لمفهوم اخوان الصفاء لكل نوع من هذه الأنواع .

(١) المرجع السابق ، ص ٢٧٣ . ومن الملاحظ أن تقسيمات السياسة عند كل من الاخوان والفارابي وابن سينا لها أوجه اختلاف في المسميات والمضمون . وإن كان يجمعها كلها المفهوم العام للسياسة الذي أشرنا اليه ويذكر الفارابي في رسالته د في السياسة « أقسام السياسة وهي : ١ - سياسة المرء مع رؤسائه ٢ - سياسته مع ألقائه ٣ - سياسته مع من دونه ٤ - سياسة المرء نفسه . أما ابن سينا فيذكر في رسالته التي تحمل نفس العنوان أن أقسام السياسة هي : ١ - في سياسة الرجل نفسه ٢ - في سياسة دخله وخرجه ٣ - في سياسة الرجل أهله ٤ - في سياسة الرجل ولده ٥ - في سياسة الرجل خدمه (الآباء لويس معلوف و خليل اده ولويس شيخو ، مقالات فلسفية قديمة لبعض فلاسفة العرب مسلمين ونصارى ، مرجع سابق ص ٢) . وقد لاحظت أن محمد بن منكل (القرن الثامن الهجري) قد ذكر في مؤلفه د الأحكام الملوكية والضوابط الناموسية ، نفس هذه الأقسام للسياسة بنفس عبارات الاخوان تقريباً مع الاختصار (أنظر الباب الرابع والتسعين وصحته السابغ والتسمون من مخطوط : محمد بن منكل ، مرجع سابق ص ١٤٤ - ١٤٦) .

١ - السياسة النبوية :

وهي التي تعنى بمعرفة كيفية وضع النواميس المرضية والسنن الزكية ، وكيفية سياسة النفوس الشريرة وشفائها بالرأى السديد. والعادات الجميلة والأعمال الزكية والأخلاق المحمودة ، لترجع الى سبيل النجاة وترغب في جزيل الثواب (١) .

والسياسة النبوية عند الاخوان هي أرقى أنواع السياسة ، ويتضح ذلك من قولهم « واعلم يا أخى أنه ليس من علم ولا عمل ولا صناعة ولا تدبير ولا سياسة مما يتعاطاه البشر هو أعلى منزلة ولا أسنى درجة... من وضع الشرائع الالهية » ، ويختص بها الأنبياء والرسل (٢) .

٢ - السياسة الملوكية :

وهي التي تعنى بالأمور التالية :

- (أ) حفظ الشريعة على الأمة .
- (ب) احياء السنة في الملّة ، بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .
- (ج) اقامة الحدود وانفاذ الأحكام التي رسمها صاحب الشريعة .
- (د) رد المظالم وقمع الأعداء وكف الأشرار ونصرة الأخيار .

ويرى الاخوان أن هذه السياسة « يختص بها خلفاء الانبياء ، صلوات الله عليهم ، والأئمة المهديون الذين فضوا بالحق ، وبه كانوا يعدلون (٣) . ولكنهم يفرقون بين رئاسة خلفاء الانبياء والأئمة المهديين الذين يتمتعون في عصر الاخوان بسلطة « الرياسة الروحانية » ، وبين ملوك الجور الذين لا يمكن أن يطلق عليهم « خلفاء الانبياء » ولذا فهؤلاء الملوك يمثلون - في عصر الاخوان ، أو دور السنر - « الرياسة الجسمانية » . ولهذا يقولون « ثم اعلم أيها الأخ أن الرياسة نوعان : جسماني وروحاني . فالرياسة الجسمانية مثل رياسة الملوك والجبابرة الذين ليس لهم سلطان الا على الأجسام والأجساد بالقهر والغلبة والجور والظلم ، ويستعبدون الناس ويستخدمونهم قهرا في اصلاح أمور الدنيا وشهواتها والغرور بلذاتها وأمانيتها . وأما الرياسة الروحانية فمثل رياسة أصحاب الشرائع

(١) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٢٧٣ .

(٢) . لرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٨ .

(٣) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٢٧٣ - ٢٧٤ .

الذين يملكون النفوس والأرواح بالعدل والاحسان ، ويستخدمونها في الملل والشرائع لحفظ واقامة السنن والتعبد والاخلاص . . . » (١) .

ولم يتطرق الفارابي للسياسة النبوية أو السياسة الملوكية في تقسيمه للسياسة وقد كان من المناسب أن يتعرض لها حين بحثه « ما ينبغي أن يستعمله المرء مع من دونه » ، ولكنه قصر بحثه في هذا القسم على ما ينبغي أن يستعمله المرء مع من دونه من ناحيتي المال والعلب (٢) . وابن سينا أيضا لم يتعرض للسياسة النبوية ، وإن كان قد أشار إلى السياسة الملكية دون أن يجعلها قسما من أقسام السياسة ، وسوف نتعرض لأشارته هذه عند بحثنا للنوع أو القسم الثالث من أقسام السياسة عند اخوان الصفاء وهو السياسة العامة . ولعل عدم تعرضهما لهذين النوعين من أنواع السياسة ، يعود إلى أنهما كانا مفكرين نظريين ، أما اخوان الصفاء فقد كانت تجمعهم حركة فكرية وثورية معا ، ومن ثم جعلوا السياسة النبوية والسياسة الملوكية من أقسام السياسة لأن ذلك يخدم أهدافهم العملية ، وباعتبار أن أئمتهم هم خلفاء النبي عليه السلام . وهم أصحاب السياسة الملوكية الروحانية في دور الستر ، والروحانية الجسمانية في دور الكشف حينما يتحقق هدفهم في اقامة المدينة الفاضلة .

٣ - السياسة العامة :

وفي هذا النوع من السياسة يرى الاخوان أن تحقيق السياسة العامة لا يتم الا « بالرياسة على الجماعات ، كرياسة الأمراء على البلدان والمن ، ورياسة الدهاقين على أهل القرى ، ورياسة قادة الجيوش على العساكر وما شاكلها » . والسياسة العامة تعني بمعرفة طبقات المرؤوسين وترتيبهم مراتبهم واستخدامهم فيما يصلحون له من الأمور اللائقة بكل منهم (٣) .

وقد تعرض ابن سينا في كتابه « السياسة » في الفصل الذي خصصه للبحث في « لزوم التدبير والسياسة لجميع الناس » للسياسة الملكية والسياسة العامة دون أن يجعلهما أقساما مستقلة من أقسام السياسة التي عرض لها في كتابه هذا . فقد أوضح ابن سينا أن حاجة

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٨ .

(٢) الأب لويس شيخو ، رسالة في السياسة لأبي نصر الفارابي ، مقالات فلسفية

قديمة ٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٢٩ .

(٣) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٢٧٤ .

الفرد من السوق الى حسن السياسة فى جميع أمورہ لا تقل أهمية عن حاجة الملوك الى ذلك (١) . الا أنه لم يستطع الاستمرار فى تأييد هذه المماثلة ، لأن طبيعة ودينية ونوعية السياسة التى يحتاج اليها الملوك تختلف عن تلك التى يحتاج اليها الرعاى حتى فى أبسط أنواع السياسة وهى السياسة النفسية .

ومن تم نرى ان تقسيم اخوان الصفاء للسياسة على أساس المراتب أكثر واقعية وتاملا ومواءمة لظروف العصر وظروف الدعوة حيث أن الفرد المسئول عن نفسه فقط لا يحتاج لنفس السياسة التى يحتاج اليها رب الأسرة أو لنفس السياسة التى يحتاج اليها الأمير أو قائد الجيش ، أو لنفس السياسة التى يحتاج اليها الملوك والخلفاء ، أو لنفس السياسة التى يستخدمها الأنبياء . وقد فطن الفارابى لهذه الحقيقة حين جعل سياسته المرء لمن هو دونه ، تختلف عن سياسته لمن هو أعلى منه .

٤ - السياسة الخاصة :

يرى الاخوان أن السياسة الخاصة هى « معرفة كل انسان كيفية تدبير منزله وأمر معيشته ، ومراعاة أمر خدمه وغلما نه وأولاده وماليكه وأقربائه ، وعشرته مع جيرانه ، وصحبته مع أخوانه ، وقضاء حقوقهم ، وتفقد أسبابهم ، والنظر فى مصالحهم من أمور دنياهم وآخرتهم » (٢) .

وفى الرسالة التى خصصها الاخوان للبحث فى « كيفيه أنواع السياسات وكميتها » أو التى أطلقوا عليها رسالة « السياسة والرياسة » (٣) ، يميز الاخوان بين نوعين من السياسة الخاصة (٤) :

(أ) السياسة الخاصة الجسمانية ، وهى التى تتبع ازاء الأهل من الاخوة والزوجة والأولاد ومن يجرى مجراهم فى النسبة الجسمانية مثل العبيد والغلمان والحاشية .

(ب) السياسة الخاصة النفسانية ، وهى التى تتبع ازاء الأصدقاء ، الذين هم أهل النسبة النفسانية الروحانية .

(١) الأب لويس معلوف ، كتاب السياسة لابن سينا . مقالات فلسفية قديمة .. مرجع سابق ، ص ٤ ، ٧ .

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٧٤ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٥٠ - ٢٧٣ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٥٨ - ٢٥٩ .

أهمية فكرة سياسة الأصحاب عند أخوان الصفاء :

لقد خصص الاخوان فصلا في رسالة « السياسة والرياسة » لكيفية سياسة الأصحاب ، تضمن ضرورة دراسة الأصحاب دراسة دقيقة حتى يمكن سياسة كل واحد منهم السياسة التي تليق به « دنيا ودنيا » ، وفي هذا يقولون « واعلم أنك متى كنت جاهلا بمعرفتهم لم تتم لك سياستهم ولم تبلغ رضاهم ولم يكونوا لك أصحابا » (١) .

ولعل أهم ما ورد في هذا الفصل هو ما يتعلق بفكرة النسب الجسداني والنسب الروحاني ، هذه الفكرة التي ميزت فرقة الاسماعيلية عن باقي فرق الشيعة والتي بنت عليها هذه الفرقة فلسفتها حول ماعرف بالامامة المستقرة والامامة المستودعة وهي فكرة تقوم على امكان انتقال الامامة الى غير أبناء الأئمة في ظروف خاصة من مراحل الدعوة استنادا الى فكرة البتوة الروحانية حيث يسمى الامام في هذه الحالة بالامام المستودع . وقد أتينا على تفاصيل هذه الفكرة عند بحثنا لفلسفة النسب الروحاني عند جماعة اخوان الصفاء (٢) .

وعلى هذا الأساس كان اهتمام الاخوان بكيفية سياسة الأصحاب باعتبارهم أصحاب النسب الروحاني ، والدعوة الى عدم تمييز أصحاب النسب الجسداني عنهم (٣) .

وتبدو أهمية فكرة سياسة الأصحاب عند الاخوان من تجانب آخر ، باعتبارها أحد مبادئ التنظيم السري للجماعة بهدف تنمية حجم العضوية وجذب الانصار والاتباع مع ضرورة مراعاة الحرس في اختيار الأصقاء والاتباع واختبارهم قبل ايقافهم على أسرار الجماعة حتى لا تتعرض لانكشاف أمرها ، على النحو الذي تعرضنا له في الفصل الثاني من الباب الأول من هذا البحث .

ولعل ما ذهب اليه الاخوان فيما يتعلق بالسياسة الخاصة من أنها « معرفة كل انسان كيفية تدبير منزله وأمر معيشته » ، هو ما ذهب اليه الفارابي بتفصيل أكبر في الفصل الذي خصصه لبحث سياسة المرء لنفسه ، أو ما يجب أن يستعمله المرء في أمر معاشه (٤) .

(١) المرجع السابق ، ص ٢٦٠ .

(٢) انظر فلسفة النسب الروحاني عند اخوان الصفاء ، للبحث السادس من الفصل

الأول من الباب الثاني من هذا البحث .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٦٠ - ٢٦١ .

(٤) الأب لويس شيخو ، رسالة في السياسة لأبي نصر الفارابي ، مقالات فلسفية

قديمة ، ص ٢٩ - ٣٠ .

وما قصده الفارابي من سياسة المرء لنفسه ، هو نفس مضمون القسم الذي خصصه ابن سينا للنظر في « سياسة الرجل دخله وخرجه » ، حيث عرض فيه لأنواع الكسب وحسن الانفاق وضرورة الادخار ، والسياسة الناجحة التي يمكن للمرء سلوكها فيما يتعلق بهذه الامور الثلاثة (١) .

ومن الملاحظ أن الفارابي لم يتعرض لسياسة الاهل والاولاد والخدم والغلمان وما شابههم . واذا كان اخوان الصفاء قد تعرضوا لكيفية سياسة هؤلاء بصورة اجمالية الا أن ابن سينا قد بحث هذا الأمر في ثلاثة أقسام هي (٢) .

(أ) في سياسة الرجل اهله . وقصد بالأهل الزوجة .

(ب) في سياسة الرجل ولده ، بمعنى أسلوب سياسة الأبناء منذ ولادتهم حتى تزويجهم .

(ج) في سياسة الرجل خدمه (٣) ، حيث تعرض في هذا القسم لكيفية اختيار الخدم وكيفية ترتيبهم واختيار كل منهم للأمور التي يصلح لها ، وكيفية معاملتهم وتأديبهم .

أما سياسة الأصحاب التي أولاها الاخوان أهمية خاصة نظرا لما يحتله الصاحب أو الصديق في فلسفتهم النظرية عموما وفلسفتهم العملية خصوصا ، فقد تعرض لها الفارابي في القسم الذي خصصه للبحث في سياسة المرء مع اكفائه ، حيث قسم الأكفاء الى نوعين : أصدقاء واعداً ، كما قسم الأصدقاء الى صنفين : الأصدقاء المخلصون ، والأصدقاء المتظاهرون بالصدقة ، وقسم الأعداء الى صنفين : الأعداء ذوو الأحقاد ، والأعداء الخسداء . وقد جعل لكل صنف من هؤلاء سياسة خاصة ، كما قسم سائر الناس الذين ليسوا أصدقاء ولا أعداء الى أربع طبقات مع ذكر « ما ينبغي للمرء أن يستعمله مع كل طائفة منها » (٤) .

(١) الأب لويس معلوف ، كتاب السياسة لابن سينا ، مقالات فلسفية قديمة . المرجع السابق ، ص ٩ - ١١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١١ - ١٧ .

(٣) وقد شبه ابن سينا الخدم والقوام بالنسبة للانسان كالجوارح بالنسبة للجسد ، وفي هذا يقول « لأن من كفاك التماطي يبدك فقد قام مقامها ، ومن كفاك السمي يركلك فقد ناب عنك منابها » . ومن ثم فلا غرابة حينما يعتبر اخوان الصفاء الخدم والغلمان والمبيد والحاشية من اهل أو اصحاب النسبة الجسمانية (الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٢٥٨ - ٢٥٩) .

(٤) الأب لويس شيخو ، رسالة في السياسة لأبي نصر الفارابي ، مقالات فلسفية قديمة . مرجع سابق ، ص ٢٦ - ٢٨ .

أما ابن سينا فلم يتعرض لسياسة الأصدقاء ، لأن كتابه في السياسة - كما يعترف هو نفسه - كان قاصرا على دراسة « ما يحق على الرجل فعله في تدبير نفسه وما يشمل عليه منزله » (١) من الأهل والولد والحدم والدخل والخرج أو الكسب والاتفاق .

٥ - السياسة الذاتية :

والنوع الخامس من أنواع السياسة هو السياسة الذاتية التي تعني معرفة كل إنسان نفسه وأخلاقه ، وتفقد أفعاله وأقوابله في حالة شهوته وغضبه ورضاه ، والنظر في جميع أموره « (٢) » .

ولما كانت أمور الإنسان الذاتية تنحصر جميعها في ناحيتين لا ثالث لهما وهما أمور الجسد وأمور النفس ، فقد عالج الأخوان هاتين الناحيتين في فصلين مستقلين الأول خاص بالسياسة الجسمانية ، والثاني خاص بالسياسة النفسية . وهدف الأخوان من ذلك هو أن « يكمل لك يا أخي معرفة مداواة الأنفس والأجسام ، فتكون قد أحكمت السياستين وعرفت المنزلتين » (٣) .

وقد علق الأخوان أهمية كبيرة على السياسة الذاتية . وسبق لنا الإشارة إلى قولهم بأن من استطاع أن يسوس نفسه أمكنه أن يسوس الأهل والخدام والظلمان ، إلى أن ينتهي به الأمر إلى إمكان سياسة الناموس الإلهي (٤) .

وقد تابعهم في هذه الفكرة ابن سينا حين عبر عن ذلك بقوله « ان أول ما ينبغي أن يبدأ به الإنسان من أصناف السياسة سياسة نفسه ، إذ كانت نفسه أقرب الأشياء إليه وأكرمها عليه وأولاها بعنايته ، ولأنه متى أحسن سياسة نفسه لم يع بما فوقها من سياسته لمصر » (٥) .

ومن ثم كان مضمون رأى ابن سينا في سياسة المرء نفسه ، هو نفس مضمون رأى الأخوان حول السياسة النفسانية ، حيث يهدف كل

(١) الأب لويس معلوف ، كتاب السياسة لابن سينا ، مقالات فلسفية قديمة مرجع سابق ، ص ١٧ .

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٧٤ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٥٤ - ٢٥٨ ، ٣٣١ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨ .

(٥) الأب لويس معلوف ، كتاب السياسة لابن سينا ، مقالات فلسفية قديمة

مرجع سابق ، ص ٦ .

من الاخوان وابن سينا الى الحث على اكتساب الفضائل وتنميتها ، وترك
الردائل واماتها (١) .

اما الفارابي فرغم أنه لم يخصص قسما في رسالته لبحث
السياسة الذاتية أو السياسة النفسانية بالمفهوم الذي قصده كل من
اخوان الصفاء وابن سينا (اذ قصر بحثه فيما يتعلق بسياسة المرء نفسه
على سياسة الدخل والخرج) الا أنه أشار في مقدمة رسالته الى ضرورة
اهتمام المرء باكتساب الفضائل والأبتعاد عن الردائل ، وأن عليه أن
يتمسك بالأمر المحمود الذي يلقاه ، وأن يتحرز ويتجنب الأمر
المذموم (٢) .

(١) أنظر رأى اخوان الصفاء ورأى ابن سينا في هذا الصدد (المرجع السابق ،
ص ٩ ، الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٥٨) .
(٢) الأب لويش شيخو ، رسالة في السياسة لأبي نصر الفارابي ، مقالات فلسفية
قديمة ، ص ٢٠ ، مرجع سابق ، ص ٢٠ .

المبحث السادس

المدينة الفاضلة غاية الاجتماع السياسى

من الضرورى قبل التعرض لفكرة المدينة الفاضلة عند اخوان النصفاء أن نقف على بعض الأفكار التى تعتبر مداخل لهذا الموضوع • وتنحصر هذه المدخل والمقدمات فى تصور الاخوان للحياة البدائية أو حالة الفطرة الأولى ، وأنواع الاجتماعات الكاملة فى رأيهم ، والفرص من الاجتماعات الفاضلة والأسباب التى تحول دونها فى تصورهم •

أولاً - حياة الفطرة الأولى فى نظر اخوان النصفاء :

يرى الاخوان أن الحياة الأولى أو الحياة البدائية أو حياة الفطرة ، حياة خير خالية من الشرور ، يعتمد فيها المرء على نفسه ، ولا يترك تصريف أموره لغيره ، بل يتصرف برأيه فى مصالحه فى الأوقات التى تدعوه فيها طباعه • فالإنسان يكون « فى غاية الاعتدال فى حالة الفطرة » (١) • وقد صور الاخوان حياة الفطرة هذه على لسان الحيوانات - التى ترمز الى جماعات اخوان النصفاء كما سبق أن ذكرنا - بقولهم بأن كل طائفة من الحيوانات كانت تذهب وتجيء « فى بلاد الله فى طلب معاشها ، وتتصرف فى صلاح أمورها ، كل واحد مقبل على شأنه فى مكان موافق لمآربه من برية أو أجمة أو جبل أو ساحل أو تلال أو غياض أو رمال ، كل جنس منا مؤلف لأبناء جنسه ، مشغولين باتخاذ نتاجنا وتربية الأولاد فى طيب من العيش بما قدر الله لنا من المأكول والمشرب والتمتع ، آمنين فى أوطاننا معافين فى أبداننا ٠٠٠ » (٢) •

ويرى الاخوان أن الخروج من حالة الفطرة هذه ، تؤدى الى أن يصبح الإنسان - مرموزا اليه بالحيوان أيضاً - ممنوعاً من التصرف برأيه فى

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٢٧ •

(٢) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٢٠٨ •

مصالحه وفي الأوقات التي تدعوه إليها طباعه المركوزة في جبلته (١) .
وهو ما أشرنا إليه من قبل بفكرة العسر الاجتماعي (٢) .

ومفهوم الاخوان لحالة الفطرة الأولى ، وانها كانت حاله خير وسلام بين البشر ، يتصرف فيها كل واحد بطبيعته الفطرية الحرة بذل حريه وامن وطمأنينة ، قد نادى به كثير ممن سبقهم ولحقهم من مفكرى اليونان والرومان وأوربا في العصور الحديثة الذين أقاموا على فكرة تمنى العودة الى حالة الفطرة الأولى صرح تفكيرهم السياسى . كما عارض بعض هؤلاء الفلاسفة التصور بأن حالة الفطرة كانت حالة خيره وقالوا بان تلك الحالة كانت تمثل صراعا دائما بين البشر ، وأن الاجتماع البشرى لم يتم الا بقصد الخروج من هذه الحالة التي لم يكن الانسان فيها الا ذئبا على أخيه الانسان (٣) .

ان طبيعة التكوين الذهني البشرى التي تجعل من الماضي عصرا ذهبيا ، تعود الى رد الفعل الناتج عن الاحتجاج على الواقع . فأسطورة العصر الذهبي تزداد بريقا كلما أوغل الانسان في بؤس الواقع . وهي تأخذ أيضا بعدا جديدا . انها تعيد صياغة الحاضر ، او هي على الاصح تعيد صياغة مضمونها لتعبر عن احتجاج انسان أو جماعة ما على هذا الحاضر . فهذه الأسطورة تعبر عن الحاضر في شكل نفى له ، وتجاوز ، وبمعنى آخر تصبح أيديولوجية . والواقع أن الاخوان في تصويرهم لحياة الفطرة التي كان يحياها البشر ، على أنها حياة خير ، تشير الى أنهم كانوا يفكرون في المستقبل بعقلية الماضي ، كما تشير الى أن الواقع الذي يحياه الناس على عصرهم لم يترك للناس حرية التصرف في أمورهم ، وبمعنى آخر يشبهون بالنظام القائم « دولة أهل الشر » ويدعون الى العودة الى حالة البساطة التي يمثلها الماضي ، والعودة الى الحالة البدائية للمجتمع البشرى التي كان فيها كل انسان يتمتع بكامل حريته دون قيود « كل واحد

(١) يرى الاخوان أن الخروج من حال الفطرة الأولى بدأ منذ ظهور الحكام « منذ خلق آدم وجعله خليفة لله الأرض » (المرجع السابق ، ص ٢٠٨) ويستفاد مما ذكره البغدادي عن القرامطة أنهم قالوا أن الأنبياء والحكام كانوا سبب استعباد الناس وشقاؤهم ماديا (البغدادي ، الفرق بين الفرق ، مرجع سابق ، ص ٢٨١ - ٢٨٢ ، ٢٨٨) .
(٢) أنظر أثر العوامل الاجتماعية على طبائع الأمم عند اخوان الصفاء ، الفصل الثالث من الباب الرابع من هذا البحث .

(٣) أنظر : العقد الاجتماعي ، ترجمة عبد الكريم أحمد ، مرجع سابق ، ص ٧٦-٨٣ ، ٩٠ ، ٢٥٥ وما بعدها . ومن الطريف أن البعض يقابل بين « عصر الجاهلية » قبل الاسلام ، وبين « حالة الطبيعة » State of Nature عند هوبز - بل يرون أن هوبز ربما تأثر في تصوره لحالة الفطرة الأولى ، بما قرأه في التاريخ الاسلامي من صورة عصر الجاهلية . انظر :

Ilyas Ahmad, The Social Contract and the Islamic State, Allahabad 1944, pp. 21-38.

مقبل على شأنه في مكان موافق لمآربه « والتي كانت فيها تل جماعة
 « تذهب وتجنى في بلاد الله في طلب معاشها ، وتتصرف في صلاح
 أمورها » ، وكان فيها كل جنس مؤلف لأبناء جنسه ، مشتغلين باتخاذ
 نتاجنا وتربية الأولاد في طيب من العيش « وهكذا يبدو حنين الاخوان الى
 نوع من الوحدة هو أشبه ما يكون بوحدة القبيلة القديمة . حين كان الافراد
 جميعا يكونون أسرة واحدة ، بحيث يتصور كل فرد أن الباقين هم آباؤه
 وأمهاته وأخوته ، وتلك هي بعينها نظرة المجتمعات القبلية وعلاقاتها
 القائمة على وحدة الدم في المقام الأول . وهذا الحنين يلزم عادة الفئات
 المضطهدة ويحركها دوما في اتجاه ايجابي لمحاولة الوصول للمشاكل
 الاجتماعية كما أن ذلك الحنين يظل ينمو ويتعمق الى أن يستقر ويكمن في
 في ضمير هذه الفئات المضطهدة (كأيديولوجية) لها ، قوامها رفض الحاضر ،
 ورسم المستقبل في ضوء العصر الذهبي .

ثانيا - أنواع الاجتماعات الكاملة عند اخوان الصفاء :

تنحصر أنواع الاجتماعات الكاملة عند اخوان الصفاء في ثلاثة
 أنواع هي :

- ١ - المدينة .
- ٢ - الأمة .
- ٣ - الدولة العالمية .

ويرى الاخوان أن « المدينة » هي أصغر وحدة اجتماعية كاملة .
 ويشبهون المدينة وتركيبها ببنية « الجسد وتركيب أجزائه وتأليف
 أعضائه » (١) ، كما يشبهون أهل المدينة بالنفس الساكنة في الجسد ،
 وأعمال أهل المدينة وتصرفاتهم فيها بأعمال النفس وتصرفاتها مع الجسد ،
 ويشبهون المحال والمنازل والبيوت في المدينة بأعضاء الجسد ومفاصله
 وأوعيته (٢) .

واذا كان الاخوان يرون أن « المدينة » تمثل مركز وحدة اجتماعية
 متكاملة ، متأثرين في ذلك بفلاسفة اليونان كافلاطون وأرسطو ، إلا أنهم
 رأوا أن هناك وحدات اجتماعية أكبر من المدينة تتمثل في « الأمة »
 « والدولة العالمية » ، وهو شيء لم يخطر ببال فلاسفة اليونان الذين اغتروا
 كثيرا من فلسفاتهم ونظرياتهم على الأرجح . ولعل ذلك يرجع الى تأثرهم

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٨٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٨٥ .

بتعاليم الدين الاسلامي الذي يهدف الى اخضاع العالم كله لحكومة واحدة هي حكومة الخليفة أو الامام . أما فلاسفة اليونان فلم تكن لديهم تلك الفكرة ، ومن ثم كانت الوحدة الاجتماعية المثالية التي فكروا فيها ووقعت عليها تشاهداتهم هي « المدينة » .

والأمة في رأى الاخوان هي تلك التي تختص بصفات وطبائع وأخلاق وسجايا وموقع جغرافى ووحدة تاريخية ووحدة عادات وتقاليد ، بحيث تميزها عن الأمم الأخرى على النحو الذى فصلناه عند عرضنا لمفهوم الأمة عند اخوان الصفاء (١) . ومن ثم فالأمة تمثل وحدة اجتماعية اكبر من المدينة .

ويتصور الاخوان أن هناك اجتماعا أكبر من الأمة يمكن تحقيقه فى شكل دولة عالمية يشملها دين واحد وشرعية واحدة . وفى هذا يقول الاخوان « فاما جملة العالم بأسره ، الحى الناطق ، المشتملة عليه الصورة الانسانية ، فهذا أيضا اذا شمله دين واحد ، وعبادة واحدة ، كمثل جسم واحد ، وانسان واحد ، وقد صار كله تحت أمر رسول واحد ، ودين واحد » (٢) . ويتكرر نفس المعنى فى قولهم « أن عالم الانسان بجملته ، اذا شمله دين واحد وشرعية واحدة ، كان كائن واحد » (٣) .

مقابلة بين أنواع الاجتماعات الكاملة عند اخوان الصفاء والفارابى :

وقد نهج الفارابى نفس نهج اخوان الصفاء حينما تكلم عن الاجتماعات الانسانية (٤) ، وان كانت أفكار الفارابى فى هذا الصدد أكثر وضوحا وأيسر موردا . فهو يقسم المجتمعات الانسانية الى « كاملة وغير كاملة » . ويقصد بالمجتمع الكامل ما يتحقق فيه التعاون الاجتماعى بوجه كامل ، أما غير الكامل فهو ما لا يستطيع أن يكفى نفسه بنفسه ، أو ما يتحقق فيه التعاون بصورة كاملة . ويقسم المجتمعات الكاملة الى ثلاثة مجتمعات هي :

- ١ - المجتمعات العظمى .
- ٢ - المجتمعات الوسطى .
- ٣ - المجتمعات الصغرى .

(١) أنظر طبائع الأمم وسجاياها عند اخوان الصفاء ، الفصل الثانى من الباب الثانى من هذا البحث .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ١١٦ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١١٩ . وتكرر نفس المعنى فى نفس الجزء ، ص ٢٣٣ .

(٤) الفارابى ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٩٦ - ٩٧ .

والمجتمع الأعظم . وهو أكثرها كمالا ، يعنى انتظام العالم كله فى مجتمع واحد تحت سلطة حكومة واحدة ورئيس واحد .

والمجتمع الأوسط ، وهو ما يليه كمالا ، يعنى اجتماع أمة فى جزء من العالم بحكومة مستقلة .

والمجتمع الأصغر ، وهو أدناها فى الكمال ، هو اجتماع أهل مدينة فى أمة ما بحكومة مستقلة كذلك .

أما المجتمعات غير الكاملة ، فهى الاجتماعات التى تقل عن المدينة مثل اجتماع القرية والمحلة والسكة والمنزل .

ويعرر الفارابى أن « الخير الأعظم والكمال الأقصى إنما ينال أولا بالمدينة لا بالاجتماع الذى هو أنقص منها » (١) .

ومن الملاحظ أن الفارابى لم يتعرض بشيء من التفصيل لأنواع الاجتماعات الكاملة العظمى والوسطى ، بل قصر كلامه على اجتماع المدينة فقط (٢) ، فى حين أن اخوان الصفاء قد توسعوا أكثر منه فى لقاء الضوء على فكرتى الأمة والدولة العالمية .

وعلى أية حال ، فقد فهم كل من اخوان الصفاء والفارابى أن المجتمعات الانسانية يمكن أن يختلف واحدا عن الآخر . فبينما توجد المجتمعات الكاملة ، توجد أيضا المجتمعات غير الكاملة . وحتى المجتمعات الكاملة ، فإنها تنقسم الى مجتمعات أو مدن فاضلة وإلى أخرى غير فاضلة .

(١) المرجع السابق ، ص ٩٧ . وللاخوان فكرة غامضة قد تدل على أن القرية لا تستطيع أن تمشى ببلون المدينة ، ومن ثم قد يشير ذلك إلى أن الاجتماع الذى هو أقل من المدينة لا يكون اجتماعا كاملا . فقد أورد الاخوان محاورة بين أهل المدن وأهل الوير من الأعراب والبرادى حول مدى إمكان بيع الحيوانات وأخذ أثمانها ، حيث يرى أهل الوير أن ذلك يؤدى إلى هلاكهم وهلاك أهل المدن جميعا ، فيقول أهل الوير فتبقى عراة حفاة أشقياء يسوء الحال ، ويكون الموت خيرا لنا من الحياة ، ويصيب أهل المدن مثل ما أصابنا ٠٠ (الرسائل . الجزء الثانى ، ص ٢٣٦ - ٢٣٧) .

(٢) يرى البعض أن سبب قصر الفارابى كلامه على اجتماع المدينة يرجع إلى امرين : أولهما أنه رأى أن اجتماع العالم على الصورة التى ذكرها هو اجتماع مثالي ولكنه صعب التحقيق . والثانى أن المدينة هى الخلية الأولى للمجتمعات الكاملة ، فبصلاحها تصلح هذه المجتمعات ، وبفسادها يمتورها الفساد (د . على عبد الواحد وفى ، فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٢٤ - ٢٥) .

ثالثاً - الغرض من الاجتماعات التفاضلية والأسباب التي تحول دونها عند اخوان الصفاء :

يرى اخوان الصفاء أن الاجتماع الفاضل بين البشر يؤدي في النهاية الى صلاح البلاد . لأن الاجتماع يؤدي الى حدوث الصداقة ، والصداقة هي أساس الأخوة بين الناس ، والأخوة هي أساس المحبة بينهم ، والمحبة تؤدي الى اصلاح الأمور الذي فيه صلاح البلاد ، وصلاح البرد يؤدي الى حفظ العالم وبقائه وبقاء النسل (١) .

أما الأسباب التي تمنع الناس من الاجتماع الفاضل ، فهي تكمن في رأى الاخوان في أسباب أربعة هي (٢) :

١ - سوء أعمال الناس .

٢ - فساد آرائهم .

٣ - رداءة أخلاقهم .

٤ - تراكم جهالاتهم .

ويخلص الاخوان من فكرة الغرض من الاجتماع الفاضل والأسباب التي تحول دون حدوثه ، الى أن اجتماع جماعتهم وتعاونهم هو الاجتماع الفاضل والتعاون المثالي ، لأن العلة التي تجمعهم علة مثالية هي التعاون لصلاح الحياة الدنيا والفوز في الآخرة ، ولأن السبب الذي يحفظ لهم دوام هذا الاجتماع الفاضل سبب مثالي هو « المحبة والرحمة والشفقة والرفق من كل واحد منهم ، والمساواة فيما يريد ويعجب ويبغض ويكره لنفسه » (٣) .

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٢٨ . ومن الملاحظ . أن أبا العلاء المعري - وقد أشرنا ان علاقته بجماعة اخوان الصفاء في الفصل الأول من الباب الأول - يرى ايضاً أن صلاح البلاد يكمن في بقاء العالم وبقاء النسل ، ولكنه يعرض هذه الفكرة بأسلوب حكيم ، اذ يجده يقيس الوضع الراهن - في زمانه - في منتهى فساد ، على الصورة الفكرية التي ينبغي أن يكون عليها في غاية كماله فاذا الفرق شاسع . ونجده وقد ساء ظنه بالحكام ورجال الدين الذين يعتمد عليهم في قيام العدالة وانتشار الفضيلة حتى لم يعد يراوده أمل بقيام اصلاح أو تحقق استقامة ، فنادى لذلك بالانقراض عن طريق الامتناع عن النسل ورأى فيه الوسيلة العملية الوحيدة للقضاء على الفساد (ص ٥٠ كمال اليازجي . معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ، بيروت ١٩٦٦ ، ص ١٢٤) . ومن ثم نجد أن الاخوان يرون أن صلاح العالم في بقاء النسل ، بينما يرى أبو العلاء أن مقاومة فساد العالم في الامتناع عن النسل .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧٠ - ١٧١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٧٠ .

مفهوم المدينة الفاضلة عند اخوان الصفاء :

لما كان الانتقال من حال الفطرة الاولى سبب شقاء البشر ، ولما كانت المدينة هي أصغر وحدة اجتماعية كاملة ، ولما كانت الاجتماعات الفاضلة تؤدي الى صلاح البلاد ، ولما كان هدف اخوان الصفاء من الاجتماع هدف مثالي وهو التعاون من أجل تحقيق صلاح الدنيا والفوز في الآخرة بروح تسودها المحبة والشفقة والرفق ، فإنه لا يبقى أمام الاخوان سوى البدء في اتخاذ الاجراءات العملية لتحقيق أهدافهم عن طريق بناء المدينة الفاضلة التي هي غايتهم من الاجتماع ، والتي فيها تتحقق سعادة الأفراد على أكمل وجه . ولا يكون تحقيق ذلك الا اذا تعاون أهل المدينة الفاضلة على الأمور التي تؤدي الى نيل السعادة ، واختص كل منهم بالعمل الذي يحسنه وبالوظيفة المهيأ لها بطبعه . وقد عبر الفارابي فيما بعد عن نفس الفكرة بقوله « فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة ... والمدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه » (١) .

ويرى الاخوان أن البداية العملية هو أن « نجمع قوة أجسادنا ونجعلها قوة واحدة ، ونرتب تدبير نفوسنا تدبيراً واحداً ، ونبنى مدينة فاضلة روحانية » (٢) ويحث الاخوان على الاسراع في اتخاذ الاجراءات العملية بقولهم « فيجب الآن أن نأخذ في بناء المدينة التي تضم شملنا وتجمع جملتنا ، ونتخذها دارنا ، ونجعل فيها قرارنا ، ومن استجاب إلينا » (٣) .

وقد قصد الاخوان بمدينتهم الفاضلة وكونها مدينة «روحانية» إقامة تنظيم سري ، لأن بدء بنائها سيتم في عهد أو دور الستر (٤) ، حيث لا يكون للإمام على شيعته سوى سلطة روحانية ، أو بمعنى آخر يكون مالكا للنفوس دون الأجساد . وتظل مدينة اخوان الصفاء مدينة «روحانية» الى أن يدور القران ويظهر السابع أو المهدي المنتظر الذي سيحقق الوجود المادي للمدينة الفاضلة الروحانية ، لأنه سيملك السلطة الروحانية

(١) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ١٠٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧١ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧١ .

(٤) يرى ماركيز أن المدينة الروحانية لاخوان الصفاء جماعة سرية بل أكثر من ذلك . حزب سياسي مستتر .
Une Société Secrète ou plutôt un
Parti Politique Clandestin.
Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, op. cit., p. 512.
وقد بحثنا هذا الموضوع في فصل التنظيم السري .

والسلطة الجسمانية على أهل المدينة « فإذا جاء السابع ملك النفوس والأجساد » (١) .

ويرى الاخوان أنه لكي تكون مدينتهم الفاضلة الروحانية متميزة تماما عن باقي المدن التي أطلقوا عليها اسم « المدن الجائرة » ، يجب أن تتوافر الشروط الآتية :

١ - يجب أن يكون أهل المدينة الفاضلة أخيارا حكماء فضلاء مستبصرين بأمور النفس والجسد وكافة أحوالهما ، وكل ما يؤدي إلى البقاء على الحالة الصالحة (٢) .

٢ - ينبغي أن يكون لأهل المدينة الفاضلة أسلوب في التعامل فيما بينهم ، وأسلوب آخر في معاملة أهل المدن الجائرة . فيكون لهم فيما بينهم سنن كريمة (٣) .

٣ - يجب أن تكون مدينة الاخوان الفاضلة مدينة روحانية خالصة لكي لا يصيبها ما يصيب الأجساد وأهل المدن الجائرة من تقلبات وآكدار . فيرون أنه لا ينبغي أن يكون بناء هذه المدينة في الأرض حيث تكون أخلاق سائر المدن الجائرة ، ولا ينبغي أن تكون على وجه الماء ولا على وجه البحر لئلا تصل إليها أمواجه وزفراته واضطرابه وتحوله ، ولا ينبغي أن تكون في الهواء حتى لا يصعد إليها دخان المدن الجائرة فتكدر أهويتها أو دخان أهل الأرض وما يتصاعد من أعمالهم القبيحة وأفعالهم الرديئة (٤) .

وخلاصة رأى الاخوان في هذا الصدد هو أن تكون لمدينتهم سياسات نفسانية في دور الستر ، تختلف كلية عن السياسات الجسمانية التي تتم في المدن الجائرة أو المدن القائمة فعلا والتي يتحكم حكامها ورؤساؤها في الأجساد . وهذا الشرط يهدف إلى تحقيق طمأنينة الانسان الخير وسلامته بمنأى عن الأضرار وتجنب الشرور ما وسعت القدرة .

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧١ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ص ٣٧٢ . ويؤكد مارتيه نفس الفكرة

Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit, 562-563.

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٢ ، الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٧١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٧٢ ، الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧١ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٧١ - ١٧٢ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٢ - ٣٧٣ .

٤ - ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة مرتفعة عالية ، بحيث لا ينالها
الأبصار ولتكون مشرفة على سائر المدن لكي يشاهد أهلها أحوال
أهل سائر المدن والامصار في كل الأوقات (١) .

٥ - يجب أن تؤسس هذه المدينة على تقوى الله لكي لا ينهار بناؤها ، وأن
تقوم أركانها ويشيد بنيانها على الصدق والصفاء والوفاء والأمانة ،
لكي تدوم ويكون كمالها محققا للغاية القصوى التي هي الخلود في
النعيم (٢) .

ومدينة اخوان الصفاء بهذه الأوصاف والشروط ، تشبه
الجمهورية (٣) التي تصورها أفلاطون لتكون مؤثلا للفلاسفة ، وأنها مدينة
فاضلة إلهية سماوية ، تحقق - في تصوره - العدالة المطلقة ، ومن ثم
فلا محل لها على هذه الأرض (٤) .

وفي تصوري أن الفرق الأساسي الذي يميز بين فلسفة المدينة
الفاضلة عند اخوان الصفاء عن تصور أفلاطون ، هو أنها عند الاخوان كانت
لا تمثل أحلاما سياسية فحسب ، بل أخذت شكلا تطبيقيا ، ولم تكن
مدينتهم الروحانية سوى المرحلة الأولى في خططهم العملية لإقامة دولة
جديدة روحانية جسمانية . ومن ثم كانت المدينة الروحانية مدينة قائمة
بالفعل داخل الدولة الجسمانية أو « المدينة الجائرة » .

ويمكن القول بأن مدينة اخوان الصفاء الفاضلة بقدر كونها واقعا
أرضيا ، فهي مؤلفة من مادة وشكل . فالمادة هي جماع الحاجات التي تدفع
الناس للتجمع ، لأنهم لا يستطيعون ارضاء هذه الحاجات وأن يكونوا
سعداء ما ظلوا منعزلين . أما عن الشكل ، فانه لا شيء آخر سوى القانون
الذي يتحتم عليه ألا يكون من وضع البشر لكي يكون مثاليا . وعلى ذلك
فإن المدينة الفاضلة تنتج من الاتحاد الحقيقي لتلك المادة بهذا الشكل .
وما لم يتم هذا الاتحاد لا تكون المدينة فاضلة ، بل تكون مدينة جائرة .
ولذا نرى الاخوان يقسمون أهل مدينتهم الفاضلة الروحانية الى أربع
مراتب ، ويتضح ذلك من قولهم « وينبغي أن يكون تعاون أهل المدينة

(١) المرجع السابق ، ص ٣٧٢ ، الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧٢ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٣ .

(٣) لجمهورية أفلاطون عنوان باليونانية بوليتيا هو Politeia أى سياسة المدينة

، ولأوسطو كتاب يحمل نفس العنوان هو ما عرف بكتاب السياسة ، وقد ترجم العرب

« بوليتيا » أفلاطون بمعنى « المدينة الفاضلة » . أما الترجمة السائدة في الغرب فهي

« الجمهورية » (د . أحمد فؤاد الأهواني ، أفلاطون مرجع سابق ، ص ١٣٣) .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

مرتبا أربع مراتب : احدهما مرتبة أرباب الأركان الأربعة ذوى الصنائع ،
والثانية مرتبة ذوى الرياسات ، والثالثة مرتبة الملوك ذوى الامر والنهي .
والرابعة مرتبة الالهيين ذوى المشيئة والارادة « (١) » .

الفرق بين المدينة الفاضلة والمدن الجائرة عند اخوان الصفاء :

ان مدينة اخوان الصفاء مدينة مثالية « مدينة روحانية فاضلة
شريفة » (٢) ولهذه المدينة شريعة عقلية وفلسفية خاصة (٣) . ومن ثم
فهى تختلف عن المدن العادية أو المدن التى أطلق عليها الاخوان « المدينة
الجائرة » ولعل أوجه الاختلاف بين المدينة الفاضلة والمدن الجائرة - فى
رأى الاخوان - تنحصر فيما يلى :

١ - المدينة الفاضلة لا يدخلها الا من توافر فيه حدا أدنى من العلم
« لا يمكن أحدا أن يدخل مدينتنا هذه متى لم يكن علمه مساويا
لعلمنا » (٤) أما المدن غير الفاضلة فلا يشترط أن يكون كل سكانها
علماء فضلاء ، بل تجمع الأخيار والأشرار والعلماء والجهال والمصلحين
والمفسدين وأقواما مختلفى الطباع والأخلاق والآراء والأعمال .
والعادات (٥) .

٢ - المدينة الفاضلة تشبه جزيرة مخصصة كثيرة النعم يسود بين أهلها
المحبة والرحمة والشفقة . أما المدينة الجائرة فتشبه جزيرة وعرة .
جبلية مليئة بالسباع الضارية ، ويتسم أهلها بالتنافر وسوء
الأخلاق ، ولا تربطهم أواصر المحبة بل نشبت بينهم العداوة
والبغضاء ونيران الحرب (٦) .

٣ - يشبه الاخوان المدينة الفاضلة بالدار الآخرة وتعيمها ، وبشبهون
المدينة الجائرة بالحياة الدنيا وجعيمها (٧) .

وتجدر الإشارة ، ونحن بصدد التفارقة بين المدينة الفاضلة والمدن .

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧٢ - ١٧٤ . وقد تعرضنا بالتفصيل لمراتب
أهل المدينة الفاضلة فى المبحث الثانى من الفصل الثانى من الباب الاول .
(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٧٢ .
(٣) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٢٣ ، ٤٧٦ ، الرسائل ، الجزء الرابع ،
ص ١٨ ، ١٣٥ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٧٣ .
(٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢١٧ .
(٦) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧ - ٣٨ .
(٧) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٧٤ .

الجائرة عند اخوان الصفاء ، الى أن الفارابي حينما كتب مؤلفه « في مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة » إنما كان يعرض آراء من سبقوه في هذا الصدد ، الذين تخيلوا مجتمعا صالحا من نوع المجتمعات التي فكر فيها طائفة من فلاسفة اليونان كأفلاطون في جمهوريته وجميرون في مدينة الشمس (١) ، وكما فكر فيها اخوان الصفاء باعتبارهم اصحاب اول يوتوبيا في الفكر الاسلامي .

واذ يرى الفارابي أن الاجتماع الفاضل يتحقق في المدينة الفاضلة التي تشبه في تركيبها وترتيب أعضائها تركيب الكون والأفلاك أو العقول المتفارقة وترتيبها ، والتي تشبه أيضا البدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تميم الحياة للكائن الحي وحفظها عليه ، نجده يذكر مضادات المدينة الفاضلة والتي تتمثل في المدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المبذلة ، والمدينة الضالة .

وبالرغم من أن الفارابي تعرض لمجموعة من المدن غير الفاضلة وجعل سمات خاصة لكل مدينة منها (٢) ، في حين أن اخوان الصفاء لم يدكروا سوى مدينة واحدة مضادة للمدينة الفاضلة هي « المدينة الجائرة » ، إلا أن سمات مدن الفارابي المضادة وطباع أهلها لا تخرج عن تلك السمات والطبائع التي وصف بها الاخوان المدينة الجائرة وأهلها .

نظام المدينة الفاضلة عند اخوان الصفاء يقابل نظام الكون والأفلاك :

إن تدبير مدينة اخوان الصفاء الفاضلة - باعتبارها مدينة مثالية - يكون على أنقن ما تقتضيه السياسة الربانية والعناية الالهية . فيشبه الاخوان العالم أو « الإنسان الكبير » ونظام تركيب أفلاكه وترتيبها وأجزائها وأعضائها المختلفة ، بنظام المدينة وترتيب أعضائها وأجزائها المختلفة . كما يشبهون النفس الكلية وسريان قواها المختلفة في عالم الأفلاك ، بملك المدينة وقواه المختلفة السارية في أتباعه والحاضرين لحكمه من أعلى المراتب حتى أدناها . « وأن ذلك الملك يسوس تلك المدينة وأهلها على أحسنها من مراعاة أمورهم واحدا واحدا ، صغيرهم ، وكبيرهم ، أولهم وآخرهم ، لا يخل بواحد منها » (٣) .

(١) لتفاصيل عن معنى اليوتوبيا ومدينة الشمس انظر :

Jean Servier, Histoire de l'utopie, Gallimard 1967, pp. 61-74, 142-162.

(٢) خصص الفارابي فصلا للبحث في مضادات المدينة الفاضلة ، وفصلا آخر في أهل هذه المدن ، وفصلا ثالثا في آراء أهل المدن الجاهلة والضالة ، وفصلا رابعا في المدن الجاهلة (انظر : الفارابي ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة مرجع سابق) .

ص ١٠٩ - ١١٢ ، ١١٨ - ١٢١ ، ١٢٦ - ١٣٢ ، ١٤١ - ١٤٩ (٣) .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢١٥ - ٢١٦ .

ومن ثم يقابل الاخوان بين نظام المدينة ونظام الأفلاك ونسبة بعضها الى بعض فالشمس في الفلك كالمملك في المدينة ، وسائر الكواكب كالجنود والأعوان والرعية في المدينة ، ونسبة المريخ من الشمس كنسبة صاحب الجيش من الملك ، والمشتري كالقاضي وعطارد كالوزير ، والقمر كولي العهد . . . الخ (١) .

وهكذا يدور المجتمع السياسي أو الدولة وجودا وعدما حول الملك أو الامام حيث هو كالشمس في الفلك ، فبدون الشمس لا يكون للعالم حياة ولا وجود ، وبدون الملك لا يكون للمدينة حياة ولا وجود . وهذه الفكرة قريبة الشبه بما ذكره أفلاطون عن الشمس وأهميتها في العالم المحسوس ، حيث هي التي تمنح الأشياء عين وجودها ، وهي سبب نشوئها ونموها ، دون أن تقع الشمس نفسها تحت الضرورة والصيرورة (٢) .

وأراء الاخوان في صدد المقابلة بين نظام الكون وترتيب الأفلاك ، ونسبة بعضها الى بعض ، ونظام المدينة وترتيب أهلها وطبقاتها ونسبة بعضهم الى بعض ، تشير الى أنهم وضعوا نظريتهم في ترتيب المدينة على نسق السياسة الربانية في ترتيب الموجودات الطبيعية ، وذلك لكي تحاكي مدينتهم وتشبه النظام الذي وضعه الله سبحانه وتعالى للكون . وهذا يتفق مع ما يردده الاخوان كثيرا في رسائلهم في شأن معنى الفلاسفة ، التي هي « التشبه بالاله بحسب الطاقة الانسانية » (٣) . وهو نفس معنى الفلسفة الذي ذهب اليه أفلاطون من قبل (٤) . وهذا يجزنا للحديث عن نظرية المثل الأفلاطونية وأثرها في فلسفة المدينة الفاضلة عند اخوان الصفاء .

فبالرغم من غموض نظرية الصور أو المثل مما أدى الى إثارة جدل لا نهاية له بين الباحثين حول طبيعة هذه الكيانات الفاضلة « المثل » ، وحول المعاني التي يقصدها أفلاطون حين عرض هذه النظرية ، الا أنها تمثل محور الفلسفة الأفلاطونية وما اشتهرت تعاليم أفلاطون باسم « المثالية » الا لأن أفلاطون كان يرى أن « المثل » هو النموذج الأصلي لكل شيء ولكل

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٠٦ .

(٢) د. عثمان امين ، الروح الأفلاطونية ، دراسات فلسفية ، مرجع سابق ، ص ٢٥

(٣) انظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٩٠ .

(٤) افلاطون ، الجمهورية ، مرجع مسابق ، ص ٦٧ وما بعدها . وانظر المعاني

المختلفة للفلسفة عند اليونان في : أولف جيجن ، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص ٧ - ٢٤ .

وضع ولكل تصور (١) . فأنه هو مثال الخير عند أفلاطون . وإذا كانت الفلسفة تطلب من صاحبها التطلع نحو الخير ، والصبر على بهاء نوره الساطع ، واستمداد لمحة من نور الخير تضيء نفسه ليصبح الحقائق ، فلا غرابة أن تكون الفلسفة هي «التشبه بالاله بقدر الطاقة الانسانية» (٢) . كما يرى أفلاطون أن لكل شيء في عالم المحسوسات مثالا له في عالم المعقولات (٣) . وقد ظل الى آخر حياته معتقدا نظريه المثل باعتبار انها هي الحقائق ، وأن المحسوسات مظاهر لها . وهو بذلك قد ميز بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات ، حيث عالم المثل عالم خاص مقابل لعالمنا هذا ومستقل عنه وسابق عليه . وعلى أساس المثل كان يفسر وجود الموجودات (٤) .

ويمكن أن ندرك صدى نظرية المثل عند اخوان الصفاء في رسالة « الانسان عالم صغير » ، حيث يعبرون عن عالم المثل بفكرة « اللوح المحفوظ » التي استقوها من مصطلحات الدين الاسلامي ، فخصصوا في هذه الرسالة فصلا أسموه « في أن الانسان مختصر من اللوح المحفوظ » ضمنوه أفكارهم التي لا تختلف في جوهرها عن نظرية المثل الأفلاطونية (٥) .

ولا يعنينا من نظرية المثل وصداها عند الاخوان ، الا ما يتعلق من هذه النظرية بفكرة المدينة الفاضلة ورئيس المدينة الفاضلة . حيث يرى البعض أن نظرية المثل أو الصور تطبيق على الدولة بدورها ، بحيث توجد « صورة » للمدينة ، تصبح المدن الموجودة بالفعل نماذج غير كاملة لها (٦) . كما تطبيق على رئيس المدينة الفاضلة أو الفيلسوف الذي يتشبه بمثال الخير في تصرفاته وفي رئاسته للمدينة . وإذا كان الفيلسوف هو الذي يتشبه بالاله بقدر طاقته الانسانية ، فالمدينة الفاضلة هي التي

(١) د. فؤاد زكريا ، جمهورية أفلاطون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ م ، ص ١٤٣ ، د. عثمان أمين ، الروح الأفلاطونية ، دراسات فلسفية ، مرجع سابق ، ص ٢٤ .

(٢) أفلاطون ، الجمهورية ، مرجع سابق ، ص ٦٧ وما بعدها . وانظر الفرع الذي قدمه البعض للعلاقة بين مثال الخير وبقة المثل في :

W.D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1961, pp. 41-43;
J an Sarrrier, *Histoire de l'Utopie*, Op. Cit., pp. 313-347.

(٣) انظر : أفلاطون ، الجمهورية ، مرجع سابق ، ص ٢٠٥ - ٢٣٣ ، ٢٨٢ - ٢٨٨ .

(٤) انظر : E. Havelock, *preface to Plato*, London 1963, pp. 262-264;
Auguste Dies, *Autour de Platon*, Tome 2, Paris 1927, pp. 555-556.

(٥) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٥٦ - ٤٧٩ ، الجزء الثالث ، ص ٢١٢-٢١٤ .
T. A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, London 1959, p. 245.

الفلسفة السياسية - ٣٦٩

تحاكى عالم السماء . وإذا كان أفلاطون قد صرح فى النواميس بأن الامور البشرية يجب أن تكون مرآة تنعكس عليها صورة المبدأ الخالد ، فإن الدولة حين يحكمها العقل تكون كالمثال حين ينزل من السماء الى الأرض ويعيش بين الناس (١) . وقد كان لمظرية المثل هذه - التى تجعل من الدولة ممثولا لنموذج أو مثال خالد ، والتى تجعل من الحاكم الفيلسوف ممثولا لمثال الخير أو الله - قد ظهر صداها لدى الاخوان فى فكرة الانسان الكلى أو الانسان الفاضل الذى يشمل أطباق السموات من لدن الفلك المحيط الى منتهى فلك لقمع وهو « عالم روحانى شريف نورانى قائم بذاته مستكمل لآلاته » ، وهو النموذج أو المثال للعالم الجسمانى (٢) . وعلى نفس النسق أيضا كانت النفس الكلية فى عالم الأرواح مثالا للنفس الناطقة فى عالم الأجسام ، وبمعنى آخر كانت نفس خليفة الله فى الأرض أو رئيس المدينة الفاضلة ممثولا للعقل الكلى الفعال (٣) . وقد انتقلت هذه الفكرة الى كتب فلاسفة ودعاة الحركة الاسماعيلية والدولة الفاطمية . فنجده أن للكلمة العليا والعقل الأول والنفس الكلية ممثولا تسمى « مظاهر » فى هذا الكون فمظهر الكلمة العليا هو قائم القيامة ، ومظهر العقل الأول هو حجة الامام ، ومظهر النفس الكلية هو النبى . وقد عرفت نظرية المثل عند دعاة الدولة الفاطمية بنظرية « المثل والمثول » ، وقد ورد هذا المصطلح عدة مرات فى كتاب « المجالس المستنصرية » على سبيل المثال (٤) . كما قال المؤيد فى الدين « خلق الله أمثالا ومثولات ، فجسم الانسان مثل ونفسه ممثول ، والدنيا مثل والآخرة ممثول ، وأن هذه الأعلام التى خلقها الله تعالى ، وجعل قوام الحياة بها من الشمس والقمر والنجوم لها ذوات قائمة يحل منها محل المثل ، وأن قواها الباطنة التى تؤثر فى المصنوعات هى ممثول تلك الأمثال » (٥) .

وإذا كان أفلاطون قد أوضح الصورة المثل والصورة المشوهة للدولة ، وأن الانسان الحكيم الذى يعرف كيف ينظم حياته وفقا للخير ،

(١) - عثمان أمين ، الروح الاپلاتونى ، دراسات فلسفية . مرجع سابق ، ص ١٧ - ٢٨ ، ٣٢ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦١٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٥ - ٦ .

(٤) المجالس المستنصرية ، مرجع سابق ، ص ٥٧ ، ٦٨ ، ٨٩ ، ٩٦ ، ٩٨ - ٩٩ .

(٥) المؤيد فى الدين ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، المجلس ٢٠٨ « وللفزالي عبارة يستخلص منها تأثيره بنظرية المثل ، حيث يقول « القلب مثل المرأة ، واللوح المحفوظ مثل المرأة أيضا ، لأن فيه صورة كل موجود » (الفزالي ، كيمياء السعادة ، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ومحمد محمد جابر ، مكتبة الجندي ، القاهرة ١٩٧٣ ، ص ١٢٤) .

هو الذى سيختار نموذج الدولة المثلى ، ويحاول ان يرسم دولته على اساس هذا النموذج القائم فى السماء لمن شاء أن يطالعه (١) ، فان الامام وحده عند الاخوان هو الذى يتلقى الفيض والتأييد من العقل الكلى بوجه روحانى ، ويوصله الى العالم بوجه جسمانى ، وهو الذى يستطيع فقط ان يقيم المدينة الفاضلة ، واذا لم يكن هذا الامام « الانسان الفاضل » هو رئيس المدينة ، فلا تكون المدينة مدينة فاضلة ، بل تكون مدينة جائرة .

وتجدر الإشارة الى أن هناك أوجه اتفاق وأوجه اختلاف بين آراء أفلاطون وآراء الفلاسفة المسلمين فى صدد المدينة الفاضلة ورئيس المدينة الفاضلة . ولئن دلت مواطن الاتفاق على مدى تأثير هؤلاء بأفلاطون ، فان مواطن الاختلاف تدل على مدى تأثير البيئة الاسلامية عليهم .

وتتمثل أهم مواطن الاتفاق فى أن الاجتماع البشرى هو اجتماع طبيعى وهو وليد التعاون ، وأن أعضاء المجتمع كأعضاء الجسد أو كقوى النفس ، وأن نظرية الجمهورية أو المدينة الفاضلة تقوم على ثلاثة مبادئ :

١ - التخصص فى العمل ، حيث ينبغى أن يكون توزيع العمل حسب الكفاءة والاستعداد وتأكيد التفاوت الطبيعى بين البشر تحت شعار أداء كل لوظيفته الطبيعية .

٢ - التربية أو التنشئة السياسية ، حيث أن أفلاطون لا يقدم فى جمهوريته نظرية شاملة فى التربية ، بل يقدم منهاجاً لتربية فئة مختارة من المواطنين فحسب وهى الطبقة الحاكمة (الحراس والفلاسفة) (٢) ، وبالمثل نجد أن اهتمام الاخوان بالتنشئة السياسية كان منصبا على أعضاء جماعتهم بهدف خلق قادة أكفاء لحركتهم السياسية (٣) .

٣ - الحاكم الفيلسوف ، أى أن الحكم ينبغى أن يكون وفقاً على الفلاسفة ، وأن حكم الملك الفيلسوف هو الذى سيضع حداً لشرور البشر ، وهو البداية الحقيقية للعصر الذهبى للانسان . وكذلك الامام الحكيم الملهم هو فقط الذى يستطيع أن يقود البشر فى طريق الفضيلة والخير ، ويؤدى الى بلوغ السعادة . وعموماً يمكن تفسير نظرية

(١) د. فؤاد زكريا ، جمهورية أفلاطون ، مرجع سابق ، ص ٥٨ - ٥٩ ، ٥٤٦ .

(٢) انظر : د. فؤاد زكريا ، جمهورية أفلاطون ، مرجع سابق ، ص ٦٥ - ٦٦ .

١١١ - ١١٥ ، ١٢٧ وما بعدها .

(٣) انظر المبحث الخاص بنظام المراتب عند الاخوان ، الفصل الثانى ، الباب

الاول .

المدينة الفاضلة والرياسة الفاضلة عند الفلاسفة المسلمين عموما ، وعند الاخوان والفارابي خصوصا ، في ضوء موقفهم المتأثر بالمشقة اليونانية من جانب ، والمتأثر بالعقيدة الاسلامية دون تدقيق في مسائل الامامة التشريعية وشروطها من جانب آخر . فصغات رئيس المدينة الفاضلة عند الاخوان والفارابي تطابق من ناحية صفات الحاكم الفيلسوف في المدينة الفاضلة ذات الطابع الافلاطوني ، وتطابق من ناحية أخرى صفات الامام المهتم الذي يوحى اليه . وهذه المطابقة انما هي مطابقة بين الأرستقراطية الافلاطونية والأرستقراطية الشيعية في مستوى تركيبي سام . ولا يمكن اغفال أثر نظرية الفيض الأفلوطينية وأثرها في تصور فكرة التفاوت بين طبقات البشر ومراتبهم وتفاوت عقولهم وانطباع أدائها بأعلاها ، عند المفكرين الذين أخذوا بنظرية الفيض وخصوصا مفكرى الشيعة الذين أرادوا لجمعهم أن يكون أرستقراطيا يرأسه أئمة حكماء ملهون معصومون .

أما أبرز مواطن الاختلاف بين فلاسفة المدينة الفاضلة من المسلمين وبين أفلاطون ، فيمكن تلخيصها فيما يلي :

- ١ - اذا كان رئيس جمهورية أفلاطون فيلسوفا مختبرا يتأمل المثل ، فرييس المدينة الفاضلة عند الفلاسفة المسلمين نبى أو امام حكيم يتلقى الفيض الالهى .
- ٢ - لم يتعرض الفلاسفة المسلمون لمسألة شيوعية الملك والأولاد والنساء فى طبقة الحكام ، لأنها تتنافى كلية مع تعاليم الدين الاسلامى .
- ٣ - اذا كان أفلاطون قد اضطر الى العدول عن « الجمهورية » الى مدينة « القوانين » التى قال عنها أنها ليست الا المدينة النالية فى الأفضلية (١) ، الا أن اخوان الصفاء والفارابي لم يروا أن هناك

(١) Bluck, Plato's Life and Thought, London 1949, p. 180.

ويرى أفلاطون أنه عدا الجمهورية أو مدينة القوانين ، أن هناك أربعة أنواع من الحكومات المتدهورة هي : أ - حكومة الكرامة التيموقراطية أو التيماركية أى المدينة التى يبتدىء حاكمها بالكرامة أو الشرف ، ثم ينفس فى الشهوات الحسية ، وتمتد يده الى الرشوة ، ويقلب حكام هذه المدينة الى اقطاعيين . ب - حكومة المال التى يطلق عليها البلدتوقراطية أو حكومة القلة الأوليجارشية ، وفيها يظهر التقابل بين طبقتين هما القلة الحاكمة والكثرة المحكومة ، وحين تفسد القلة يقوم صراع بين الطبقتين . ج - حكومة الديمقراطية أى حاكم الشعب الذى يشب على الحكام الفاسدين ويقضى عليهم ويتنفس عبر الحرية المطلقة والمساواة المزعومة ، وهذه هي الفوضى . د - حكومة الاستبداد حين ينهض من بين الشعب وهو فى حالة الفوضى رجل يمسك زمام الحكم ليرعى مصالح الدولة ومن الواضح أن أسوأ أنواع الحكومات عند أفلاطون هي الحكومة الديمقراطية ، إذ فى =

مدينة تالية في الفضل للمدينة الفاضلة ، بل ذكروا أنه لن يكون هناك الا مدينة فاضلة أو مدينة جائرة أو مضادات للمدينة العاصه ، ومن ثم فهم لا يعترفون بترتيب أفضليات للمدن وحكوماتها (١) .

٤ - ينظم أفلاطون طبقات الجمهورية بحسب قوى النفس فقط ، اما الفلاسفة المسلمون فقد جعلوها بحسب أعضاء الجسد الى جانب قوى النفس ، علاوة على استخدامهم لنظرية الفيض الأفلوطينية مما ساعدهم على تصور طبقات ومراتب عديدة .

٥ - لم يتصور أفلاطون مجتمعا أكبر من المدينة أو الجمهورية ، أما اخوان الصفاء والفارابي فقد تصوروا مجتمعات أكبر من المدينة هي الامم والدولة العالمية ولعل عذر أفلاطون في ذلك هو أن « المدينة » كانت تمثل في عهده أرقى اجتماع بشري ، بل كانت تشكل آنذاك أول مجتمع مدني ذو سلطة سياسية .

٦ - وإذا ما طبقنا فكرة المثل على المدينة الفاضلة ، وجدنا أن أفلاطون يرى أن الخير الأسمى يمسك بمفتاح كل نظام وكل اجراء ، وان هذا الخير يسطع سطوع الشمس على المدينة المدركة التي ستكون المثل الذي تحتديه مدننا الأرضية ، والأساس المكين للعدالة الذي تستمد منه قوانين وشرائع هذه المدن . وكما أن الخالق فطر العالم المحسوس وعيناه مسطعتان على النموذج المثالي ، فكذلك السياسة ستضع بعلمها الملكي دستوراً بعد أن تكون قد أخذت جوهرات الأمور بعين الاعتبار . وفي هذا الصدد نجد أن الأمر يختلف بالنسبة لاحوان الصفاء ، ولمن أخذ بفكرة المدينة الفاضلة بعدهم من الفلاسفة المسلمين وعلى الأخص الفارابي ، وذلك بسبب تنامي الأفلاطونية الجديدة الممزوجة بالتأثيرات الأرسطوطاليسية التي قضت على ذلك الحائل بين العالم المدرك والعالم المحسوس عند أفلاطون من جانب ، وبسبب

== الديمقراطية يصبح الشعب عبداً للمبدا ، ويرى أن الديمقراطية هي المدخل الرئيسى للاستبداد . نظر في هذا الصدد : -
Alexandre Koyre, Introduction à la Lecture de Platon, New York 1945, pp. 169-182.

أفلاطون ، الجمهورية ، مرجع سابق ، ص ٢٣٤ - ٢٨١ .
أولف جيجن ، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق .
ص ٤٦٢ - ٤٦٣ .

(١) يحاول البعض أن يجرى مقابلة بين صور التتابع السياسى للحكومات عند كل من أفلاطون والفارابي لاثبات أن المدينة الفاضلة عند الفارابي لا تمدو كونها تقلا عن الجمهورية . ومن ثم يقابلون بين الدولة الديمقراطية ومدينة التغلب ، وبين الدولة الأوليجارشية ومدينة النزالة ، وبين الدولة الديمقراطية والمدينة الجماعية (عبد المجيد مزياف ، حدود الخيال السياسى عند الفارابي ، دراسات فلسفية ، مرجع سابق ، ص ١١٢ - ١١٣) .

اختلاف « خير » أفلاطون و « أحسد » أفلوطين وعدم تطابقهما مع السبب الأول أو الله عند الفلاسفة المسلمين من جانب آخر . وعلى هذا فان مدينة الاخوان الفاضلة - وكذا مدينة الفارابي - لن تكون نسخة لمثال تدركه الحواس تأمله مشروع فيلسوف (١) .

ويبدو أثر فلسفة اخوان الصفاء وأفكارهم حول المدينة الفاضلة ، والتي أخذ بها الفارابي فيما بعد - في استلهاهما لدى هؤلاء الذين حاولوا ان يأخذوا بمدينتهم الفاضلة وأن ينفذوها في مدينة الله في مدينة هجر القرمطية . كما تتضح أيضا في محاولة الحسن بن الصباح في تأسيس نظام سياسى بمفهومه الخاص في العالم الاسلامى جاعلا نقطة انطلاقه حصنه في قلعة الموت . أما في المغرب ، فقد قامت الدعوة الفاطمية على أساس فكرة المدينة الفاضلة التي يرأسها أحد أئمة آل البيت كما تصورها رسائل اخوان الصفاء ، ثم تتجلى أيضا في مدرسة ابن العريف وتلميذه ابن قسى صاحب كتاب « خلع النعيلين » الذي أقام مجتمعا عمليا أساسه فكرة المدينة الفاضلة كما تصورها اخوان الصفاء والفارابي ، هو مجتمع المريدين في الأندلس . ولعل الأثر الأكبر لفكرة المدينة الفاضلة ، انما كان في نطاق علم الاجتماع السياسى عند المسلمين، سواء كان بالأخذ أو بالنقد والرفض، اذ يتصور البعض أن علم الاجتماع السياسى عند الأشاعرة انما يكون تحت تأثير مضاد لعلم الاجتماع السياسى عند أصحاب نظرية المدينة الفاضلة ومضاداتها من المدن غير الفاضلة (٢) .

وفى اعتقادنا ، أن القيمة الحقيقية لأراء الاخوان حول المدينة الفاضلة، تكمن فى حقيقتين أساسيتين هما :

١ - أن نظريتهم حول المدينة الفاضلة تقدم لنا وصفا للأمر الواقع وحقيقة النظام السياسى القائم على عهدهم « المدينة الجائرة » وتحليل هذا النظام لابرز الأسباب والمبررات التي تجعله غير شرعى وغير ملائم لمن يطبق عليهم .

٢ - أن نظريتهم تقدم أيضا دعوة لوجهة نظرهم المضادة للأمر الواقع فى اطار وضع نظام مثالى لما ينبغى أن يكون ، وهذه الدعوة تفتح الباب من ثم لتغيير الأوضاع القائمة . وفى ظل هذه النظرية وحدها ، يكون تغيير نظام الحكم فى الدولة أمرا طبيعيا وشرعيا من وجهة النظر الفلسفية للاخوان .

(١) انظر : روجيه أدنالدز ، ما وراء الطبيعة والسياسة فى تفكير الفارابي ، ترجمة د. أحمد فاضل ، المورد ، وزارة الاعلام بالجمهورية العراقية ، المجلد الرابع ، العدد الثالث ١٩٧٥ ، ص ١٥ - ٣٦ .

(٢) أنظر : د. على سامى النشار ، نظرية جديدة فى المنحنى الشخصى لحياة الفارابي وفكره ، آفاق عربية ، العدد ١٢ ، أغسطس ١٩٧٦ ، ص ٢٢ .

الفصل الثالث

نظرية الإمامة عند إخوان الصفا

- | | |
|---------------|---|
| المبحث الأول | : الانتماء والتشجيع |
| المبحث الثاني | : مفهوم الإمامة والتحالفه عند إخوان الصفا |
| المبحث الثالث | : الحاجة الى الامام في نظرية الاخوان |
| المبحث الرابع | : تعيين الامام عند إخوان الصفا |
| المبحث الخامس | : الشروط الفطرية للإمامة |
| المبحث السادس | : الدولة الدينية عند الاخوان |

المبحث الاول

الانتماء والتشيع

تعددت آراء المؤرخين والباحثين في تحديد تاريخ بداية التشيع . ويمكن أن تميز في هذا الصدد ستة اتجاهات رئيسية وهي :

١ - من الباحثين من يرجع بداية التشيع الى عصر النبي نفسه ، ويستدلون على ذلك بأحاديث نبوية عامدين اقتباس بعضها من مصادر سننية لالزام أهل السنة بالتسليم بصحتها . ومن ثم يطلقون لفظ « شيعة » على من بايع عليا قبل موت النبي . مثل أبي ذر الغفاري والمقداد بن عمرو وسلمان الفارسي وعمار بن ياسر (١) .

٢ - يذكر البعض أن التشيع ظهر عند حدوث الاختلاف في أمر الخلافة يوم وفاة النبي ، مما ترتب عليه ظهور ثلاثة اتجاهات في شأن الخلافة : اتجاه للأنصار ، وثان للمهاجرين ، وثالث لبني هاشم (٢) .

(١) أنظر في هذا الصدد : محمد الحسين آل كاشف الغطاء ، أصل الشيعة وأصولها مرجع سابق ، ص ٧٨ ، محمد الحسين المظفرى ، تاريخ الشيعة ، النجف ١٣٥٢ هـ ، ص ٩ - ١٠ محمد حسين الزين العامل ، الشيعة في التاريخ ، صيدا ١٩٢٨ ، ص ٢٥ - ٢٦ .

(٢) أنظر على سبيل المثال : محسن الأمين العامل ، أعيان الشيعة ، مرجع سابق ص ٣٤ ، ابن قتيبة ، الامامة والسياسة ، مطبعة النيل ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ٨ - ١٠ جولدسيهر ، العقيدة والشرعية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٨٩ ، أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، القاهرة ١٩٥٦ ، الجزء الثالث ص ٢٠٩ .

- ٢ - يميل فريق آخر الى ارجاع بداية التشيع الى اواخر عهد عثمان أو الى حركة عبد الله بن سبأ (١) .
- ٤ - واتجاه آخر يميل أصحابه الى ارجاع بداية ظهور التشيع الى تاريخ الانشقاق في صفوف المحاربين مع الامام علي بن أبي طالب في موقعة (صفين) بسبب التحكيم وظهور فرقة الخوارج ، وما ترتب على ذلك من لجوء شيعته الى صياغة النظريات التي تؤيد موقفهم (٢) .
- ٥ - ويتجه فريق آخر الى القول بأن التشيع حتى أيام علي بن أبي طالب لم يخرج عن معناه اللغوي وهو كثرة الانصار والاتباع ، ومن ثم لم يظهر التشيع بمعناه المعروف لدى الفقهاء والمتكلمين ومؤرخي الفرق الا بعد وفاته واجتماع الأمر لمعاوية (٣) .
- ٦ - ويعتبر البعض استشهاد الحسين في كربلاء نقطة تحول هامة في تاريخ التشيع ، حيث أصبحت عقيدة - لا مجرد رأي سياسي - مقرونة بحق آل البيت ، صيغت مبادئ الشيعة بصيغة دينية (٤) .
- وعموما يمكن القول بأن كل رأي من هذه الآراء انما يعبر عن مرحلة من مراحل التشيع لها طابعها وخصائصها المميزة ، وقد قام كل رأي عنها على ضوء المنظار الذي ينظر من خلاله صاحب هذا الرأي أو ذاك الى التشيع .

والواقع أن موت علي بن أبي طالب يمثل بداية انقسام الشيعة الى فرق شيعية عديدة ذوى عقائد متفقة في بعض المسائل ومختلفة في البعض الآخر . وقد أوضح الشهرستاني في تعريفه للشيعة أوجه الاتفاق والاختلاف بين فرق الشيعة المختلفة (٥) .

وليس في خطتنا التعرض لبحث عقائد الشيعة وفرقها المختلفة الا

- (١) انظر في هذا الشأن : أبو الحسين الملقب ، التنبية والرد على أهل الأهواء والبدع ، مطبعة الدولة ، استانبول ١٩٣٦ ، ص ٢٥ ، محمد أبو زهرة ، المذاهب الاسلامية ، وزارة التربية ، ادارة الثقافة ، القاهرة ، ص ٤٦ ، عبد الله التميمي ، الصراع بين الاسلام والوثنية ، القاهرة ١٣٥٦ هـ ، ص ٤١ .
- (٢) انظر في ذلك : ابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة ، مرجع سابق ، ص ٢١ ، ٢٠٢ ، ابن النديم ، الفهرست ، مرجع سابق ، ص ٢٤٩ ، ابن قتيبة ، الامامة والسياسة ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٠ .
- (٣) د. م. حسين ، علي وبنوه ، القاهرة ١٩٥٣ ، ص ٨٨ وما بعدها .
- (٤) انظر في هذا الصدد : -

Encyclopedia of Islam, Art : Shia, Vol. 3, pp. 335, 350.

- ويل ديورانت « قصة الحضارة » ، ترجمة محمد بدران ، اللجنة الثقافية لجامعة الدول العربية ، المجلد الرابع ، الجزء الثاني ، ص ٣٢ ، د. علي حسني الغريوطي ، تاريخ العراق في ظل الحكم الأموي ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ١٢٣ .
- (٥) يقول الشهرستاني « الشيعة هم الذين شايخوا عليا رضي الله عنه على الخصوص » وقالوا بإمامته وخلافته تصا ورسمية ، أما جليلا وأما خفيا . واعتقدوا أن =

بالقدر الذى يساعدنا فى التعرف على مدى انتماء اخوان الصفاء للشيعه
عموما ، ولاى فرقة من فرقها خصوصا . ولعل ما يدعنا الى ذلك محاوله
حسم الخلاف بين الباحثين حول انتماء هذه الجماعة من جانب ، ونكى يكون
هذا التعرف بمثابة تمهيد لبحث مذهب الامامة والخلافة عند اخوان الصفاء
من جانب آخر .

لقد تعرضنا فى الباب الأول من هذا البحث لمواطن الاختلاف بين
الباحثين والمؤرخين حول اسم جماعة اخوان الصفاء ، وتاريخ ظهورها ،
ومكانها ، وأشخاصها ، وعدد رسائلها . واذا كان من المتصور ان يكون
هناك خلاف حول هذه المسائل ، الا أن الأمر المثير للدهشة حقا هو الاختلاف
حول طبيعة ما حوته رسائل اخوان الصفاء من أفكار ومعتقدات وأراء كان
من الممكن على ضوئها تحديد مذهبهم بما لا يدع مجالا للخلاف . ولعلنا قد
ألمحنا من قبل الى أن قراءة رسائل الاخوان قراءة مسطحة أو متحيزة ، قد
أدت الى تعمد أو عدم !تمكن من الحكم الصحيح على مذهب الاخوان السياسى
أو العقائدى (١) .

الأدلة على انتماء اخوان الصفاء للشيعه :

يصرح اخوان الصفاء أحيانا ويلمحون أحيانا أخرى الى انتمائهم
للشيعه . ونعرض فيما يلى لطائفة من أقوال اخوان الصفاء ونصوص
رسائلهم التى تؤيد هذا الانتماء :

== الامامة لا تخرج من أولاده ، وان خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده .
وقالوا : ليست الامامة قضية مصلحة تناط باختيار العامة وينتصب الامام بنصيبهم ،
بل هى قضية اصولية ، وهى ركن الدين ، لا يجوز للرسل عليهم الصلاة والسلام اغفاله
واهماله ، ولا تفويضه الى العامة وارساله ، يجمعهم القول بوجوب التعيين والتصيى ،
وتبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوبا عن الكبراء والصغائر ، والقول بالتولى والتبرى قولاً
وفعلًا وعقلاً ، الا فى حال التقية ، ويخالفهم بعض الزيدية فى ذلك ، ولهم فى تعدية
الامام كلام وخلاف كثير وعند كل تعدية وتوقف مقالة ومذهب وخبط . وهم خمس
فرق : كيسانية ، زيدية ، وامامية ، وغلاة ، واسماعيلية . وبعضهم يميل فى الأصول
الى الاعتزال ، وبعضهم الى السنة ، وبعضهم الى التشبيه (الشهرستانى ، الملل والنحل ،
مرجع سابق الجزء الأول ص ١٤٦ - ١٤٧) .

(١) ولذا ذهب فريق من الباحثين والمؤرخين الى القول بأن الرسائل من تصنيف
بعض متكلمي المعتزلة . وقال فريق آخر أنها من وضع القرامطة ، وقال البعض أنها
رسائل شيعية ، وقال آخرون أنها رسائل اسماعيلية واعتبر البعض اخوان الصفاء من
الفلاسفة أو أشباه الفلاسفة على حد وصف الامام الغزالى ، وصورهم بعض آخر بأنهم ذوو
نزعة تلفيقية (انظر فى هذا الصدد : جميل صليبا ، اخوان الصفاء مرجع سابق ،
ص ٤٥٥ - ٤٥٦ ، الغزالى ، المنقذ من الضلال ، مرجع سابق ، ص ٥٣ - ٥٥ ، د. أحمد
محمود صبحى ، نظرية الامامة لدى الشيعة الاثنى عشرية ، مرجع سابق ، ص ٤٧٧ .
De Boer, Ikhwan Al-Safa, Encyclopedie de L'Islam, op. cit., p. 488).

١ - مهاجمة أخوان الصفاء لكافة الفرق الإسلامية عدا الشيعة :

لقد أورد الاخوان المذاهب والفرق المختلفة على لسان زعيم الطيور ، فذكروا اليهود والنصارى والصابئين والمشركن وعبدة الأصنام والنيران والشمس والقمر والنجوم والكواكب ، وذكروا أيضا فرق السامرية والغيابية والجالوتية والنسطورية واليعقوبية والمكائنية والتشوية والمناوية والخرمية والمزدكية والديصانية والبهيمية والشمسية والخوارج والروافض والنواصب والقدرية والجهمية والمعتزلية والسنية والجبرية ، ثم قالوا بعد ذلك « وما شاكل هذه المذاهب التي يكفر أهلها بعضهم بعضا ، ويلعن بعضهم بعضا ، ويقتل بعضهم بعضا . ونحن من هذه كلها براء ، مذهبنا واحد ، واعتقادنا واحد وكلنا موحدون مؤمنون مسلمون ، غير مشركين ، ولا منافقين ، ولا فاسقين ولا مرتابين ، ولا شاكين ولا متحيزين ، ولا ضالين ولا مضلين » (١) .

وهكذا هاجم الاخوان - على لسان الحيوانات والطيور - كافة الفرق الإسلامية ولم يذكروا فرقة الشيعة ضمن هذه الفرق التي هاجموا معتقداتها (٢) . وان كانوا قد هاجموا فرقة الامامية كما سنعرف فيما بعد .

٢ - فكرة ولاية الأئمة من آل البيت :

خصص الاخوان فصلا في رسائلهم جعلوا عنوانه « فصل في مخاطبة المتشيعين » أشاروا فيه ضرورة موالة على بن أبى طالب بأعنياره وصى النبي عليه السلام ، فقالوا « وما يجمعنا وإياك أيها الأخ البار الرحيم ، محبة نبينا ، عليه السلام ، وأهل بيته الطاهرين ، وولاية أمير المؤمنين على بن أبى طالب خير الوصيين ، صلوات الله عليهم أجمعين » (٣) .

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٦٧ .

(٢) يلاحظ أن الاخوان صوروا بنى الانسان في خصومتهم مع الحيوانات ، على أساس أن بنى الانسان يمثلهم في هذه الخصومة اثنان وسبعون رجلا « مختلفى الآلوان والصفات والذى واللباس » ، ولعل هذا يعنى عدد الفرق الإسلامية التي قيل أن عددها ثلاثة وسبعون فرقة ، جميعها في النار ماعدا فرقة واحدة هي الفرقة الناجية . وربما كان قصد الاخوان أن الفرقة الناجية هي فرقته او جماعتهم التي يرمز اليها بالحيوانات والتي تفك من جور بنى الانسان أو من الفرق الاثنى وسبعين (الرسائل ، الجزء الثاني، ص ٢٩٨) وأهل هذه الفرق التي هاجمها الاخوان ، يعتبرون معاوين لخلفاء ابليس أو *Les Auxiliaires des Anticalifes*.

أصدقاء الخلفاء (Yves Marquet, *La Philosophie des Ikhwan Al-Safa*,

Op. cit., pp. 574-584.

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٩٥ .

ومما لا شك فيه أن الولاية لأئمة الشيعة تعتبر عندهم ركنا أساسيا من أركان الاسلام (١) ، بل يعتبره بعضهم أول ركن من هذه الأركان (٢) . وإذا بطلت من الدين ولاية الوصى بطلت باقى الأركان من طهارة وصلاة وزكاة وصوم وحج وجهاد ، ولذا يعتبرون الولاية هي « العمدة » من الدين (٣) . وهذا المعنى للولاية لا يكاد يخلو منه كتاب من كتب الشيعة ، لأنها هي عقيدتهم على اختلاف فرقهم (٤) .

٣ - وصية النبي عند غدير خم وعقد الراية لعلى بن أبى طالب :

يشير الاخوان الى وصية النبي عند غدير خم عند انصرافه من حجة الوداع (٥) ويعتبرون هذا اليوم عيدا من أعيادهم يسمونه « عيد الغدير » (٦) .

(١) يرى بعض الشيعة أن أركان الاسلام ستة هي الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد والولاية ، بينما يضيف بعضهم الى هذه الأركان الطهارة ، ويستبدل البعض بالطهارة الشهادتين ويمتبرونها الركن السابع .

(٢) يذكر القاضى النعمان عن الامام الباقر بن على زين العابدين أنه قال « بنى الاسلام على سبع دعائم ، الولاية هي أفضلها » (النعمان بن منصور التميمي المغربي . تأويل الدعائم ، تحقيق محمد حسن الأعظمي ، دار المعارف القاهرة ١٩٦٩ ، الجزء الأول ، ص ٧ - ٨ ،

Asaf Fyze, Qadi Al-Numan, Journal of the Royal Asiatic Society, 1934).

(٣) المؤيد في الدين ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٢١ ، ١٥٦ ، حاتم بن ابراهيم ، تلخيص المجالس المؤيدية ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ١١٣ ، ١٧٧ .

(٤) أبو الحسن الأشعري ، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، تصحيح هـ . ريتز ، مطبعة الدولة ، استانبول ١٩٢٩ ، الجزء الأول ، ص ٤٩ .

(٥) يتعلق حديث الغدير - الذى لم يذكر الاخوان تصه ، ولعل ذلك لعدم وجود اختلاف حوله في عصر الاخوان - في قول الرسول عليه السلام في نهاية خطبته للناس في ذلك اليوم « يا أيها الناس ، ان الله مولاى ، وأنا ولي المؤمنين وأنا أولى بهم من أنفسهم ، فمن كنت مولا فعلى مولا ، اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله وائى سائلكم حين تردون على عن الثقلين كيف تخلونى فيهما ، الثقل الأكبر كتاب الله .. وعترتى أهل بيتى ، فانه قد نبأني اللطيف الخبير أنهما لن ينقضيا حتى يردا على الحوض » . وقد ورد هذا الحديث بصيغ مختلفة فأخرجه الطبري منتقولا عن زيد بن أرقم (د . أحمد محمود صبحي ، نظرية الإمامة عند الشيعة الاثنى عشرية ، مرجع سابق ، ص ٢١٠) وقد اعترف به ابن حجر العسقلاني (الصواعق المحرقة ، ص ٢٥) وأحمد بن حنبل (المسند الجزء الرابع ، ص ٣٧٢) وأخرجه الحاكم (المستدرک ، الجزء الثالث ص ١٠٩) .

(٦) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٦٨ - ٢٦٩ .

ومن المعروف أنه نظرا لأهمية يوم الغدير من الناحيتين التاريخية والعقائدية فقد اتخذ منه الشيعة عيداً يحيونه بالصلاة وعتق العبيد ولبس الجديده وذبح الأغنام . وقد ورد ذكر هذا اليوم في شعر كثير من شعراء الشيعة (١) .

وقد وصف اخوان الصفاء عيد الغدير بقولهم « وفرحه ممزوج ، لأنه خالط بذلك بنكث وغدر » اشارة منهم الى عدم تنفيذ الوصية بالعدل عن موالة علي (٢) .

أما عن عقد الراية لعل بن أبي طالب كدليل على استخلاف النبي عليه السلام له ثم للأئمة من بعده ، يقول الاخوان « واعلم أيها الأخ ، أيده الله وإيانا بروح منه أن اللواء الذي يعقد للنبي والامام ، صلوات الله عليهم ، يكون بعلم هو أعلى من هذا وأوضح ، وذلك أنه عقد بقصد التأييد وموافقة التسديد ، ولا يعقد النبي أو الامام الا لمن يكون منه بالمنزلة التي يستحق بها ميراث ذلك العلم ، مثل عقد رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، الراية . قال لأصحابه : لأعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله ، كرارا غير فرار لا يرجع حتى يكون الفتح على يديه . وكان ذلك كذلك ... (٣) »

٤ - توارث الأئمة للعلم عن الامام علي عند اخوان الصفاء :

يرى الاخوان أن عليا وحده هو مصدر العلم بعد النبي عليه السلام ، ويستشهدون على ذلك بقوله عليه السلام « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وأن محمد رسول الله ، فإذا قالوها ، حقنوا مني دماهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله » . « فقليل : يارسول الله ، من قال لا اله الا الله دخل الجنة ؟ فقال : نعم ، من قال مخلصا ، قيل له : وما أخلاصها ؟ قال : معرفة حدودها وأداء حقوقها ، فقليل : يارسول الله ما معرفة حدودها وأداء حقوقها ؟ فقال : أنا مدينة العلم وعلى بابها ، فمن

(١) أنظر في هذا الصدد : - الفلأشني ، صبح الأعشى في صناعة الانشا . مرجع سابق الجزء الثاني ، ص ٤٠٧ ، أحمد أمين ، فصحى الاسلام ، مرجع سابق ، الجزء الثالث ، ص ٣٠٩ ، الحل ، اثبات الوصية للامام علي ، تحقيق محمد هادي الأميني ، النجف ، ص ٣٦ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٦٨ .

(٣) أنظر Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa op. cit., p. 479.

والرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٨٣ .

أراد مافي المدينة فليأت الباب « . وعلق الاخوان على هذا الحديث بقولهم « فأرشدهم - أي النبي - الى من يشرح لهم ذلك » (١) .

وتشترك كل فرق الشيعة في رواية هذا الحديث . وقد فسّر بعض دعاة الفاطميين هذا الحديث بقولهم « رسل الله مدن حكمته وأوصياؤهم أبوابهم ، فمن سارع اليهم اقتبس بنور هذه الكلمة ، وهكذا الأئمة بعد الأوصياء مدن العلم وأبوابهم حججهم » (٢) . ومن ثم وصفوا عليا بن أبي طالب بأنه « الباب » وقالوا أن النبي عليه السلام قال في علي « على باب الدين من دخله كان مؤمنا ، ومن خرج منه كان كافرا » . وبهذه الصفة مدح المؤيد عليا بن أبي طالب والأئمة من آل البيت (٣) .

ويتشبه أخوان الصفا العلم الذي لدى أئمة آل البيت بالشهاب التي تبدو من الكواكب « المزهقة لباطل أعداء الله » ، ويستشهدون بقول علي بن أبي طالب « بهر نوري نيرانهم » ويفسرون النور بأنه العلم « الذي أزهق به باطل أهل الخلاف » (٤) .

(١) المرجع السابق ، ص ٤٦٠ . ويرى ماركيه أن الاخوان ينظرون الى مدينة العلم « بأنه النفس الناطقة الكلية ، والى « الباب » أو علي بن أبي طالب باعتباره أول الحدود الدنيوية أو الجسمية ، وقد أطلق الاسماعيليون هذا الاسم على رئيس الدعاة أو داعي الدعاة ، وأن علي هو « الوصي » أيضا الذي فوض اليه النبي الفتاية بأمر الدعوة وتاويل ما أوصى اليه . ويرى أيضا أن معنى « من أراد مافي المدينة » أنه « العلم الاسماعيلي » .

(Yves Marquet, *Imamat*, Op. Cit., p. 60)

(٢) جعفر بن منصور بن حوشب ، الفترات والقرائن ، مرجع سابق ، ص ١١١ .
(٣) المؤيد في الدين ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٣٧ .
وقد وصف المؤيد عليا بن أبي طالب ممثلا حديث الرسول بقوله :

وأحمد بيت النبوة لا خشك بابيه أبو حسن والبيت من بابيه يؤتى
انظر : المؤيد في الدين ، ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة ، مرجع سابق ،
القصيدة رقم ٤٦ ، البيت رقم ٣٧ . وتوجد أبيات مماثلة في القصائد أرقام ٢٧ ، ٥٧ .
(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٦٢ - ولعل قول علي بن أبي طالب
هذا قريب القبه بما ذكره بعض الشيعة من أن النبي قال « كنت أنا وعلي بن أبي طالب
نورا بين يدي الله قبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف عام فلما خلق الله آدم ، انقل
النور في الأسلاب الطاهرة والأرحام الزكية حتى صار في عبد المطلب ، ثم انقسم النور
قسمين : قسم في عبد الله وقسم في أبي طالب ، فكان لي النبوة ولعل الوصية »
(ابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة ، مرجع سابق ، ص ٤٥٠) . ولهذا قال الفاطميون
أن محمدا وعليا خلقا من نور واحد ، ورووا أن عليا قال « أنا ومحمد من نور واحد من
نور الله تعالى » وأنه قد أيضا « نحن نور من نور الله وشعبتنا منا » (المؤيد في الدين ،
المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٢٣) .

ولذا ينصح الاخوان اتباعهم باللجوء الى اهل البيت لتلقي العلم باعتبارهم اهل العلم واهل الذكر ، فيقولون لأحد شيعتهم « فنيك اينها الان بأهل العلم ومواظبة الذين هم اهل الذكر من اهل بيت النبوة المنصوبين لنجاة الخلق ، فقد قيل : استعينوا في كل صنعة بأهلها » (١) .
 واهل البيت هم أصحاب هذه الصناعة عند الاخوان ، لأن لهم « علوم يتميزون بها وينفصلون عن العالم بمعرفتها ، وأعمال يعملونها لا يشركون فيها غيرهم ... وأنهم لا يبدون عملا من الأعمال ولا يظهرون فعلا من الأفعال ، الا بمشيئة الهية وإرادة ربانية ... وهم أطباء النفوس ومدادو الأرواح » (٢) .

٥ - الخلافة عند اخوان الصفاء هي خلافة لله وليست خلافة للنبي :

ولعل مما يؤكد انتماء الاخوان للشيعة هو أنهم يعتقدون أن الخلافة هي خلافة لله ، وأن الخليفة ليس خليفة للنبي كما تعتقد باقي فرق المسلمين . وفي هذا المعنى يقول الاخوان بأن اهل البيت استحقوا الرياسة ووسموا بالولاية العظيمة والخلافة الكبيرة « التي هي خلافة الله تعالى ، بعد النبي عليه السلام » (٣) .

٦ - تشبيه الامام باليعسوب عند اخوان الصفاء :

أشار جولدتسيهر الى مبالغة الشيعة في تسمية علي بن أبي طالب ، حيث يطلقون عليه لقب « أمير النحل » (٤) . ولعل لهذا اللقب علاقة بالحديث الذي ينسبه الشيعة للنبي في قوله لعل بن أبي طالب « وأنت يعسوب المؤمنين » (٥) .

كما أشار جولدتسيهر أيضا الى أن من القاب علي بن أبي طالب « أمير النجوم » . ولعل لهذا اللقب أيضا علاقة بالحديث الذي ينسبه الشيعة - وذكره اخوان الصفاء أيضا - للنبي اذ قال في أصحابه « ان مثل أصحابي كالنجوم ، بأيهم اقتديتم اهتديتم » (٦) . وقد أشار جعفر بن منصور الى

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٥٦ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧٥ - ٣٧٦ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٧٥ .

Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit., pp. 478-479.

(٤) جولدتسيهر ، العقيدة والشريعة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٤٨ .

(٥) د. أحمد محمود صبحي ، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية ، مرجع سابق ، ص ٢٤١ .

(٦) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٥ ، ٤٨٩ - ٤٩٠ .

هذه العقيدة بقوله « فكما أن النجوم أمان لأهل السماء ، فكذلك الأئمة أمان لأهل الأرض » (١) .

ولعل ما يهمنا هنا بصفة خاصة هو تشبيه الامام باليعسوب ، لأن لاختوان الصفاء فصل « فى بيان فضيلة النحل وعجائب أموره » (٢) . وصفوا فيه اليعسوب أمير النحل بصفات تدل دلالة قاطعة على أنهم يقصدون أمام العلويين بهذا الوصف ، كما أن الحوار الذى دار بين أمير النحل وبنى الانس وملك الجن يؤكد وجهة نظرنا (٣) ويؤكدنا فى ذلك ماركيه الذى يرى أن اليعسوب رمز لامام الاسماعيليه فى رسالة الحيوان لاختوان الصفاء (٤) .

ومما جاء فى هذا الفصل ، قول اليعسوب « مما خصنى الله به وأنعم به على وعلى آبائى وأجدادى أن آتانا الملك والنبوة التى لم تكن بعدنا لحيوانات آخر ، وجعلها ورائه من آبائنا وأجدادنا ، وذخيرة لأولادنا وذرياتنا ، يتوارثونها خلفا عن سلف الى يوم القيامة » (٥) .

وهذا النص يعبر عن وجهة نظر الاختوان - باعتبارهم من الشيعة - فى الخلافة الالهية التى هى حقهم وميراثا لأئمتهم الى يوم القيامة .

ويفتخر الاختوان - على لسان اليعسوب أيضا - بأن لهم علما وفهما ومعرفة وتميزا وفكرا وروية وسياسة وتدبيرا ، أدق وألطف وأحكم مما للبشر ، وأن ذلك كان لهم « من غير تعليم من الأستاذين ولا تأديب من المعلمين ، ولا تلقين من الآباء والأمهات ، بل تعليما من الله تعالى ، ووحيا والهاما ، وانعاما وتفضلا » (٦) . وهذه الأوصاف مما وصف بها الشيعة أئمتهم .

(١) جعفر بن منصور ، الفترات والفترات ، مرجع سابق ، ص ٦٦ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٠١ - ٣٠٦ .

(٣) وقد وصف حكيم من حكماء الجن اليعسوب بأنه زعيم الحشرات وخطيبها وملكها ونبيلها (انرجع السابق ، ص ٣٠٩) .

(٤) ويرى ماركيه أن المقصود ببلى الانس فى كلام اليعسوب هم الخلفاء العباسيون وان كنت أرى أن المقصود بذلك هم الأمويون أيضا على أساس أن الاختوان يرون أن دولة أهل الصفاء أو أهل الخير انقطعت بعد الخلفاء الراشدين

(انظر : Yves Marquet, Imamât Op. Cit., p. 58.

(٥) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٠١ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٣١٠ .

٧ - مهاجمة الاخوان للحكمين يوم صفين :

هاجم اخوان الصفاء الحكمين يوم صفين ، ووصفوهما بأنهما « لم يريدوا اصلاحا بل خدع كل واحد صاحبه ، ومكر وأضمر الحيلة والغل ، فلم يوفقا فى الصلح الى طريق الرشاد ، فرجع أمير المؤمنين - أى على - غير راض بذلك الحكم » (١) .

ورأى الاخوان فى الحكمين لا يخرج عما قاله فيهما على بن أبى طالب اذ قال « فأخذنا عليهما أن يجعجا عند القرآن ولا يجاوزا ٠٠ فتاها عنه ، وتركنا الحق وهم يبصرانه ، وكان الجور هواهما ، والاعوجاج رأيهما ٠٠٠ حين خالفا سبيل الحق ، وآتيا بما لا يعرف الناس من معكوس الحكم » (٢) .

٨ - استشهاد اخوان الصفاء بأقوال الامام الحسين والاشادة به :

وكما استشهد الاخوان بأقوال على بن أبى طالب فى مواضع كثيرة من رسائلهم (٣) استشهدوا أيضا بأقوال الحسين بن على ، بل اشادوا باستشهاده فى سبيل الحق هو ومن كان معه من أهل البيت يوم كربلاء الذين « لم يرضوا أن يتولوا على حكم يزيد وزيد ، وصبروا على العطش والطنن والضرب ، حتى فارقت نفوسهم أجسادهم ، ورفعت الى ملكوت السماء ، ولقوا آباءهم الطاهرين محمدا وعليا والمهاجرين والأنصار » (٤) .

ويشير الاخوان الى أن الفرس حينما لبسوا السواد وهو شعار العباسيين وثاروا على الأمويين ، انما كان هدفهم هو أخذ ثار الحسين . وفى هذه الاشارة تلميح الى أن العباسيين استأثروا بالخلافة وغمطوا حقوق العلويين الذين ما اشترك الفرس فى القيام بها الا من أجلهم ، وقد ورد رأى الاخوان هذا فى المناظرة التى جرت بين بنى الانس والحيوانات ، حيث

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧ .

(٢) نهج البلاغة ، شرح الشيخ محمد عبده ، تحقيق وتعليق محمد أحمد عاشور

ومحمد ابراهيم البنا ، القاهرة ، ص ٢٠٦ .

(٣) انظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٧٦ - ٣٧٨ ، الرسائل

الجزء الثانى ، ص ٥٩ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٥٣٧ ، الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٣ .

٧٥٠ . ويشير الاخوان الى آيات القدر التى قبلت فى مقتل الحسين وغيره من آل البيت فى معرض بحثهم للموسيقى ، مدعين أن مثل هذه الآيات مما يشيخ الاحتاد مثل قول القائل :

واذكروا مصرع الحسين وزيد

(. الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٨٤) .

يقول الفارسي « ونحن لبسنا السواد وطلبنا بثار الحسين . وطردنا البهضة من بني مروان ٠٠٠ » (١) .

ويعتبر الاخوان ما حدث في كربلاء هو قمة المأساة التي حلت بآل البيت « من هتك حرمة النبوة ، وقتل آل بيت الرسالة ٠٠٠ وما كان من الفتنة التي شملت أهل الشريعة المحمدية والعصبة الهاشمية من قتل بعضهم بعضا » (٢) . ويرون أيضا أن يوم كربلاء كان قمة مصائب أهل البيت حيث « قتل من قتل من الشهداء ما افتضح به الاسلام » (٣) .

٩ - الثناء على آل البيت في رسائل اخوان الصفاء :

لقد أشاد الاخوان في مواضع عديدة من رسائلهم بآل البيت ، فهم يصفونهم بأنهم « الأئمة الطاهرون » (٤) وأنهم « العترة الطاهرة » من أبناء النبي (٥) ، « وبنييه وعترفته آباء الأئمة المهتدين وأمرء المؤمنين الموحدون » (٦) وأنهم « الذين أذهب عنهم - الله - رجس الخطيئة ، وطهرهم من ذنوب المعصية أهل بيت العصمة الذين جبلهم الله على الاقرار بتوحيده ، فلم يعدلوا عما جعل فيهم من آدابه وحكمه الى ما لم يجعل فيهم ، وتذهب لتهديب نفوس خلقه » (٧) ، وهم أوصياء الرسول « وأئمة دينه الهداة العالمون العارفون » (٨) ، ولأنهم أصحاب المعارف فلذا « قيل لهم أصحاب الأعراف ٠٠٠ فطوبى لمن عرفهم بجلالة المنزلة وعرفوه بحسن الطاعة » (٩) ، وهم الذين يمسون أسرار الكتب النبوية (١٠) ، والذين جعلهم الله ضياء ونورا لأهل زمانهم (١١) ، وهم أصحاب الشفاعة لمن أساء من شيعتهم (١٢) .

-
- (١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٩٠ .
 - (٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٦٥ .
 - (٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٦٩ .
 - (٤) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٤٩ .
 - (٥) المرجع السابق ، ص ٤١٦ .
 - (٦) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣١١ .
 - (٧) الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ٣٤٥ .
 - (٨) المرجع السابق ، ص ٧٣ .
 - (٩) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٥٤ .
 - (١٠) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٩٧ .
 - (١١) الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ٦٥٣ .
 - (١٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٥٤ .

١٠ - أهل البيت هم أصحاب التأويل للشريعة المحمدية عند اخوان الصفاء :

لعل أهم ما وصف به الاخوان أهل البيت هو اعتبارهم أصحاب التأويل بالنسبة لشريعة محمد عليه السلام (١) ، وأن لديهم علم باطن هذه الشريعة . وفي هذا المعنى يقول الاخوان « وقع الاختلاف في الأمة بعد ذهاب صاحب الشريعة ، وذلك أنه أقام فرائض شريعته ، وأحكام دعوته ، ظاهرة مكشوفة ، وجعل تحت ظواهر أوامرها أموراً خفية باطنة مستورة لطيفة ، لا يمسها الا المطهرون من العيوب والذنوب ، كما قال عز وجل « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » (٢) ، فهذا قول العلماء الربانيين من أهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ، وهم أصحاب الحكمة الحقيقية اللطيفة الطاهرة المطهرة . وهم المطهرون من أدناس الجاهلية » (٣) ، وهم « خزان علم الله ووارثو علم النبوات » (٤) .

ومن الجدير بالذكر أن الفاطميين أخذوا بهذا المفهوم الخاص بالتأويل، فذهب المؤيد مثلاً الى أنه اذا كان النبي يعلم تأويل القرآن ، فان من قام مقامه في كل عصر من آل بيته يعلم هذا التأويل أيضاً (٥) .

١١ - اعتراف اخوان الصفاء بانتمائهم للشيعة :

يشير الاخوان الى تشيعهم صراحة بقولهم « ومن الناس طائفة ينسبون الينا بأجسادهم ، وهم براء بنفوسهم منا ، ويسمون أنفسهم العلوية ، وما هم من العلويين ، ولكنهم من أسفل سافلين لا يعرفون من أمرنا الا نسبة الأجساد » (٦) .

-
- (١) أنظر فلسفة التأويل عند جماعة اخوان الصفاء ، الفصل الاول من الباب الثاني من هذا البحث .
 (٢) قرآن كريم ، سورة آل عمران ، الآية رقم ٧ .
 (٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٧٣ - ٢٧٤ .
 (٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٨٦ .
 (٥) المؤيد في الدين ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٥١ - ٥٢ .

(٦) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤٧ . ويرى عاركيه أن اخوان الصفاء ربما يقصدون من المتسبين بأجسادهم الذين يسمون أنفسهم العلوية الإشارة الى العباسيين أقارب النبي بالأجساد ولكنهم أعداء الخلفاء . ومن ثم يرى أن هذا النص من بين النصوص التي تؤكد انتماء الاخوان للشيعة ، بل ذكر خصوصاً أخرى للاخوان واستخلص منها أنهم ينتمون الى الاسماعيلية (Yves Marquet, Imam, Op. Cit., p. 62).

وفي موضع آخر يقول الاخوان بأنهم ألفوا رسائلهم لكي يقرأها ويسمعوها « أهل شيعتنا » ، حتى اذا ما فهموا معانيها « عرفوا حقيقة ما هم مقرون به من تفضيل أهل بيت النبي » (١) .

ولعل هذه العبارات وأمثالها هي التي دفعت البعض الى تصور أن الرسائل من تأليف أحد أئمة آل البيت (٢) .

الأدلة على أن اخوان الصفاء ينتمون الى الشيعة الاسماعيلية :

واذا كان الاخوان يشيرون الى اختلاف الشيعة في الأئمة الذين هم خلفاء الأنبياء (٣) . واذا استثنينا من فرق الشيعة الخمس الرئيسية فرقتي الكيسانية والفلاة لأن الأولى تنتمي الى كيسان تلميذ محمد ابن الحنفية ، ولأن الثانية هي التي عرفت بالحرمية والمزدكية وقد هاجم الاخوان هذه الفرقة (٤) ، ومن ثم لا يبقى من فرق الشيعة التي تستحق الدراسة لتحديد انتماء اخوان الصفاء الى أي منها سوى ثلاث فرق هي الاثنا عشرية والزيدية والاسماعيلية .

وفيما يلي عرض لبعض الأدلة التي تؤكد عدم انتماء اخوان الصفاء لكل من فرقتي الاثني عشرية والزيدية ، والتي تؤكد من ثم انتماءهم للاسماعيلية :

١ - التأكيد على أن الاخوان لا ينتمون للشيعة الاثني عشرية :

ولعل أهم ما يؤكد عدم انتماء الاخوان للشيعة الاثني عشرية هو مهاجمتهم لفكرة الامام المختفي من خوف المخالفين والأعداء (٥) ، وهذه الفكرة هي لب عقيدة الاثني عشرية (٦) .

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٨٦ .

(٢) أنظر المبحثين الرابع والخامس من الفصل الأول من الباب الأول من هذا البحث

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٨ .

(٤) أنظر عن فرقة الكيسانية وفرقة الفلاة : الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٤٧ ، ١٧٣ - ١٧٤ .

(٥) عارف تامر ، حقيقة اخوان الصفاء وخلق الوفاء ، مرجع سابق ، ص ٢٤ .
وأنظر أيضا فلسفة المهدي المنتظر عند جماعة اخوان الصفاء ، المبحث الخامس من الفصل الأول من الباب الثاني من هذا البحث .

(٦) أنظر عقيدة الاثني عشرية في شأن الامام المختفي : الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٦٩ - ١٧٣ .

وقد وصف الاخوان هذه الفرقة من الشيعة بقولهم « ومن الناس طائفة جعلت التشيع مكسبا لها ، مثل النائحة والقصاص ، لا يعرفون من التشيع الا التبرى والشتيم والطعن واللعنة والبكاء مع النائحة ، وحب المتدينين بالتشيع ، وترك طلب العلم وتعلم القرآن والتفقه في الدين (١) ، وجعلوا شعارهم لزوم المشاهد وزيارة القبور كالنساء الثواكل يبكون على فقدان أجسادنا ، وهم بالبكاء على نفوسهم أولى » (٢) .

وهكذا يعيب الاخوان على الاثنى عشرية موقفهم السلبي تجاه معتصبي حقوق آل البيت واكتفاءهم بالحزن والبكاء على أجساد شهدائهم ، منتظرين ظهور امامهم المهدي المختفى (٣) . ولذا فهم في نظر الاخوان من أدنى درجات الناس معرفة بالله وتقربا إليه ، لأنهم لقصر فهمهم ومعرفةهم بالله لا يجدون طريقا اليه الا الذهاب الى الأئمة وأوصيائهم في « مساجدهم ومشاهدهم ، والدعاء والصلاة والصيام والاستغفار وطلب الغفران والرحمة عند قبورهم ، وعند التماثيل المصورة على أشكالهم » (٤) .

كما أورد الاخوان في رسائلهم هجوما على بعض الشيعة الذين ينتمون الى مذهبهم ، وفي ذلك يقولون « واعلم يا أخى بأن في الناس طائفة من أهل ملتنا مقرون بفضلتنا وفضل بيتنا ، ولكنهم جاهلون بعلومنا ، غافلون عن أسرارنا وحكمتنا ، فمن ذلك أنهم يجحدون وجودنا ،

(١) مؤدى ذلك أنه ليس للشيعة الاثنى عشرية امام يعرفونه ليعلمهم احكام الدين ، لأن امامهم مختفى ، والامام عند كافة فرق الشيعة هو المعلم والمرشد .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤٧ - ١٤٨ .

(٣) يحتفل الشيعة الاثنى عشرية حتى اليوم بالذكرى السنوية لمأساة كربلاء ، حيث يقضون ليلة عاشوراء يسكبون المبرات ويصعدون الزفرات ويظهرون الحداد على آل البيت . ولكن اخوان الصفاء لم يكونوا فرقة معذبة على حد تعبير ماركيز وقد وصف أحد القسراء دعوى الاثنى عشرية ضاربا بها المثل على رقة الدعوى بقوله :

أرق من دمة شيعية تبكى على بن أبى طالب .

أنظر في هذا الصدد : - الميداني ، مجنح الأمثال ، طبعة بولاق ، القاهرة الجزء الأول ، ص ١٧٩ ، المغوارزي ، الرسائل ، استامبول ١٢٩٧ هـ . رسائله للجماعة الشيعية بنيسابور ، ص ١٣٠ وما بعدها ، Yves Marquet, *Imamat*, Op. Cit., p. 62.

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٣ . ويبدو أن ماركيز لم يستطع فهم مغزى الاخوان من هذا النص ، فذكره كدليل على تشيع لآخران ، حيث يقرر بأن الاخوان قد أثبتوا عدة مرات على زيارة مساجد ومقابر الشهداء (أنظر :

Yves Marquet, *Imamat*, Op. Cit., p. 59).

الا أن الاخوان يرون أن زيارة مساجد الشهداء لا تصلح الا للعامة الذين ليسوا من أهل المعارف ، ومن ثم كان هجومهم على الشيعة الذين يزورون هذه المساجد ولا يقومون بأي عمل إيجابي في سبيل إعادة الحق الى آل البيت .

وينكرون بقاءنا ، ومع هذا فانهم يزرون بشيعتنا المقرين بوجودنا ،
المنتظرين ظهور أمرنا ، ومعيانndon لهم ، متعصبون عليهم ، مبصون
لهم « (١) » .

ويذهب ماركيه الى أن الاخوان هاجموا الشيعة الاثني عشرية .
مستخلصا ذلك مما ورد في رسالة الحيوانات من افتخار الخراساني - الذي
يعتبره رمزا للشيعة الاثني عشرية - بأنهم لبسوا السواد وطالبوا بثار
الحسين ، وأنهم يرجون ظهور المهدي المنتظر من بلادهم ، وأن رئيس
الفلاسفة هاجم قول الخراساني هذا قائلا « صدق فيما ذكر ، لولا أن فيهم
جفاء الطبع ، وفحش اللسان ، وتكاح الغلمان ، وتزويج الأمهات ، وعبادة
النيران ، ويسجدون للشمس من دون الرحمن » (٢) . وهكذا فإن الاخوان
كما يرى ماركيه - لم يخفوا انتقاداتهم الموجهة ضد الاثني
عشرية (٣) .

وإذا كان الشيعة الاثني عشرية يؤمنون بفكرة الامام المختفي ، فإن
أخوان الصفاء يقولون بأن امامهم ظاهر بين ظهرائهم ، يعرف أعداءه ، وهم
له منكرون ، ويعرفه أهل شيعته وأتباعه ، ومن أراد أن يصل اليه منهم
قدر على ذلك (٤) .

ومن ثم يمكن القول بأن أخوان الصفاء لا ينتمون الى الشيعة اثني
عشرية .

٢ - التلليل على أن اخوان الصفاء لا ينتمون للشيعة الزيدية :

بالرغم من أوجه الشبه العديدة بين اخوان الصفاء والشيعة الزيدية في
بعض الأصول الاعتقادية لكل منهم ، الا أن هناك من أوجه التباين ما يجعل
القول بانتماء الاخوان للزيدية أمرا بعيد الاحتمال .

ولعل أوجه الشبه بين الاخوان والشيعة الزيدية هي التي أدت الى
عدم بروز حدة الخلاف بينهم ، وبالتالي الى عدم مهاجمة الاخوان للزيدية
بنفس الشدة التي هاجموا بها الاثني عشرية في رسائلهم . وربما كان
ذلك هو السبب في أن « ماركيه » تصور أن الاخوان ربما كانوا يقصدون

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤٧ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٨٩ - ٢٩٠ .

(٣) Yves Marquet, Imamat, Op. Cit., p. 58.

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤٨ . وانظر أيضا فلسفة المهدي المنتظر عند
جماعة اخوان الصفاء ، المبحث الخامس من الفصل الأول من الباب الثاني من هذا البحث .

الزيدية (١) بقولهم « وطائفة أخرى موقنون ببقائنا ، لكنهم غافلون عن أمرنا ، غير عارفين بأسرارنا ، وكلهم منتظرون لظهور أمرنا . مستعجلون لمجيء أيامنا » (٢) ، مشتبهون نصره أمرنا » (٣) .

وفيما يلي عرض لأوجه الشبه والاختلاف بين أخوان الصفاء والزيدية :

(أ) أوجه الشبه بين أخوان الصفاء والزيدية :

لعل أوجه الشبه والتقارب بين أخوان الصفاء والشيعة الزيدية تنحصر في أهم المسائل الآتية :

١ - الاتفاق في بعض الأصول مثل فكرة العدل :

بالرغم من أن الزيدية في تفصيلات مذهبها أوثق صلة بتعاليم المعتزلة بدرجة أعظم من الفرقة الإمامية (٤) لدرجة أنه قيل في أصحاب زيد « وصارت أصحابه كلهم معتزلة » (٥) ، إلا أن أخوان الصفاء لا يقلون عنهم في الأخذ بأصول الاعتزال ، وخصوصاً في المسائل التي لا تتأثر الإجابة عليها بنظرية الإمامة مباشرة (٦) ، مثل مسألة الصفات الإلهية . وفكرة الطبيعة الإرشادية والتوجيهية للإمام عند الأخوان والتي تقابل فكرة اللطف الإلهي عند المعتزلة ، وفكرة العدل والتوحيد (٧) ، رئيس

Yves Marquet, *Imamat*, Op. Cit., p. 61. (١)

(٢) استخدم ماركيه كلمة « دولتنا » في ترجمة كلمة « أيامنا » .

Ibid, p. 6x. انظر : -

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤٦ .

(٤) حولتسيهن ، لعقيدة والشرية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٢٣ .

(٥) الشهورستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٥٥ -

ويذكر الشهرستاني عن الزيدية في عصره « أما في الأصول ، فيرون رأى المعتزلة حذو القذة بالقذة ، ويحلمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت (المرجع السابق ، ص ١٦٢) . وانظر المبادئ العامة للزيدية وهي القول بإمامة زيد بن علي ، والقول بإمامة المفضل مع وجود الأئمة والسيف والعرض على أئمة الجور ، والتوحيد ، وصفات الله ، والعدل ، والوعيد ، والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، وموقفهم من كل هذه المبادئ هي : ناجي حسن ، ثورة زيد بن علي ، مكتبة النهضة ، بغداد ١٩٦٦ ، ص ١٦٨ - ١٨٤ .

(٦) وإن كان معظم الزيدية يحصرون الخلافة والإمامة بعد النبي في علي وأولاده

من فاطمة من بعده (المرجع السابق ، ص ١٦٨ - ١٧٠) .

(٧) ولكن الأخوان هاجموا المعتزلة واعتبروهم طائفة مجادلة (انظر : الرسائل

الجزء الثاني ، ص ١٣٠) .

أدل على ذلك من تسمية الاخوان أنفسهم « أهل العدل » ، والعدل اصل من أصول الاعتزال ، ولذا سمي المعتزلة « أهل العدل والتوحيد » (١) .

٢ - عدم ايمان كل من اخوان الصفاء والزيدية في عقيدة الامام المختفى :

كما يشترك كل من الاخوان والزيدية في عدم الايمان بعقيدة الامام المختفى اذ أن نظرية كل منهم المثل هي الامامة النشيطة العاملة ، وان اختلفوا في مفهوم هذه الامامة النشيطة (٢) .

٣ - موقف كل من اخوان الصفاء والزيدية في الحكم على الخلفاء الراشدين :

يتفق كل من الزيدية واخوان الصفاء في التسامح في الحكم على الخلفاء الراشدين ، فقد كان زيد يفضل عليا بن أبي طالب على سائر الصحابة ، ويتولى أبا بكر وعمر ، بل أنكر على بعض أصحابه الذين بايعوه ما سمع منهم من طعن على أبي بكر وعمر (٣) .
واخوان الصفاء أيضا ، لم يطعنوا في الخلافة الرشيدة صراحة (٤) ،

(١) ومما قيل في هذا الصدد أن الخليفة الفاطمي المستنصر قال أن ديانتهم هي العدل والتوحيد (ابن القلاسي ، ذيل تاريخ دمشق ، مطبعة الآباء اليسوعيين ، بيروت ١٩٠٨ ، ص ٩٥) . وقد تعرضنا في الفصل الأول من الباب الأول من هذا البحث لمصدر فكرة العدل في اسم جماعة اخوان الصفاء في المبحث الأول .
(٢) أنظر موقف الزيدية من عقيدة الامام المختفى في : ناجي حسن ، ثورة زيد ابن علي ، مرجع سابق ، ص ١٧٢ - ١٧٣ ، ١٩٦ .

(٣) وإذا كانت الزيدية بعد ذلك قد ماليت عن القول بامامة المفضول وطعنت في الصحابة طعن الامامية ، فإن الاسماعيلية - فيما بعد عصر اخوان الصفاء - قد مالوا عن تسامحهم مع الخلفاء الراشدين وطعنوا فيهم . بل بلغ الأمر حد تكفيرهم . وهكذا يتفق ورثة اخوان الصفاء مع ورثة الزيدية الأوائل (أنظر في شأن طعن الزيدية والاسماعيلية في الخلافة الرشيدة : الشهرستاني الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٥٧ . وأنظر هجوم المؤيد في الدين على أبي بكر وعمر ، حيث يصف الأول بأنه « هبل الأول » ويصف الثاني بأنه « أدلم » في : ديوان المؤيد في الدين ، مرجع سابق ، القصيدة الرابعة والأربعون ، ص ٢٩٠) . وتجدر الإشارة الى أن عدم استجابة زيد لبعض أصحابه في طعن أبي بكر وعمر ، ترتب عليه تفرقهم عنه ، فقال لهم زيد : رفضتموني ، ومن هنا كانت تسميتهم بالرافضة ، الأشعرى ، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٢٦ - ١٣٠) .

(٤) أشرنا عند بحثنا لفلسفة الرموز عند اخوان الصفاء الى القصة الرمزية التي وردت في رسائلهم عن الغربان الذين ولوا عليهم البازي ، والتي تدل على مهاجمة الاخوان لنظام الخلافة بعد وفاة النبي حيث قامت على أساس الاجتهاد وأعمال الرأي ، مما أدى - الى ايقاع الضرر بالامة بسبب تركها وصية نبيها . ويمكن ارجاع هذا التناقض في فلسفة الاخوان اما الى فعل الناصحين في ما بعد عصر الاخوان ، واما الى اتجاه الاخوان

بل يجمعون بين الخلفاء الراشدين وأهل البيت في مقام واحد (١) ، ويدكرون أن النبي عليه السلام بشر بامامة عثمان بن عفان بعد عمر بن الخطاب ، ويستشهدون على ذلك بقول النبي لأبي لهب « افتح له - أى لعثمان - الباب ، فإنه ولي هذه الأمة بعد عمر » (٢) . ويقرر الاخوان انتقال خصال النبي ومناقبه وراثته في أصحابه وأنصاره الفضلاء ، وأنه لا يخلو أحد منهم من شيء منها . كما أشرنا من قبل الى حديث الرسول عليه السلام الذي شبه فيه أصحابه بالنجوم (٣) .

ولعل رأى الاخوان المعلن في الخلفاء الراشدين ، والذي يتضح منه تقديرهم لهؤلاء الخلفاء ، هو قولهم « ثم من بعد غيبة صاحب الشريعة ، صلى الله عليه وسلم ، قتل من بعده من أجله أصحابه المساعدين له في إقامة الناموس معه ، مثل صديقه وفاروقه وذى النورين (٤) وما توارى على أهله وأقاربه من المصائب ، فصار ذلك سببا لاختفاء اخوان الصفاء . وانقطاع دولة خلافة الوفاء » (٥) .

(ب) أوجه التباين بين اخوان الصفاء والشيعة الزيدية :

إذا كان اخوان الصفاء يتفقون مع الشيعة الزيدية في بعض الأمور إلا أنهم يباينونهم في أمور أخرى من الأهمية بحيث لا يكون هناك شك في عدم انتماء الاخوان لهذه الفرقة من فرق الشيعة .

الباطني الذي يبعد الى ذكر بعض الأمور بطريقة لا تثير عليهم عامة المسلمين ، واعجاب رأيهم الخاص وعقيدتهم في شأن هذه الأمور في صورة رمزية . ومن ثم تظاهروا بالفناء على الخلفاء الراشدين ولكنهم هاجمهم بأسلوب رمزي .

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٠٨ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٩ ، الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٧٥ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٩ - ٤٩٠ .

(٤) يذكر ماركه أن « صديقه وفاروقه وذى النورين » تعنى الإمام علي ، فقال

Son ami et «Faruq», l'illuminé aux deux lumieres (Ali)

(Yves Marquet, Imamats, Op. Cit., p. 73 :

وبالرغم من أن الشيعة يسمون للنبي أنه قال لعل « أنت الصديق الأكبر وأنت الفاروق وأنت يمسوب المؤمنين » (د . أحمد محمود صبحي ، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنى عشرية ، مرجع سابق ، ص ٢٤١) إلا أن لقب « ذى النورين » لم يطلق الا على عثمان بن عفان (أنظر : نشوان الحبيري ، الحور العين ، مرجع سابق ، ص ٢٧٠) ومن ثم فاننا نرى أن الاخوان عتوا بهذه العبارة أبا بكر الصديق رضي عن ابن الخطاب وعثمان بن عفان ، ولم يكونوا يعنون بذلك عليا بن أبي طالب كما تصور ماركه .

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٦٩ .

ويمكن عرض هذه الأمور فيما يلي :

١ - أوجهه ذاتيائين فيما يتعلق بالإمامة عند كل من اخوان الصفا والزيدية :

تقرر الفرقة الزيدية امامة أى فاطمي له من الاستعداد الروحي لرئاسة الدينية ما يعينه على اظهار مواهبه في نضاله من أجل الفاية المقدسة (١) ، ومن ثم جوزوا خروج امامين في قطرين يستجمعان هذه الحصال ، ويكون كل منهما واجب الطاعة (٢) .

أما اخوان الصفاء فلا يقرون امكان وجود امامين في وقت واحد ، لأن ظهور الأئمة يكونون بالتتابع « الواحد بعد الواحد في زمان بعد الزمان » (٣) ، ومن ثم فان كل عصر يوجد فيه امام واحد فقط .

٢ - عدم اتفاق الزيدية مع اخوان الصفاء في شأن دور الستر والأئمة :

اذا كانت نظرية اخوان الصفاء والزيدية المثلث تكمن في الامامة النشيطة العاملة ، الا أن الزيدية لا يرون الا الصورة الواقعية للإمام الذي يعمل في الحياة في نضال مكشوف . أما اخوان الصفاء فيؤمنون بأدوار الستر وأدوار الكشف للأئمة ، وفي كلا الدورين تكون الامامة نشيطة وفعالة ، ولكن في دور الستر تكون سلطة الامام على شيعته روحانية ، حيث يعملون في الخفاء ، أما في دور الكشف فتكون سلطته على شيعته روحانية وجسمانية ، حيث تكون الدعوة قد نضجت وتمكنت من الظهور في شكل نظام سياسى يرأسه الامام .

٣ - ايمان الاخوان بالعلم الباطنى المتوارث اشد من ايمان الزيدية :

ان ايمان الاخوان بالعلم الباطنى المتوارث للأئمة ، وبفكرة الظاهر والباطن وبفكرة التأويل ، وقصر حق التأويل على الامام ، والتمادى في التأويلات المجازية ، تحتل في فلسفة الاخوان درجة اشد وأقوى مما لدى الشيعة الزيدية في نفس الصدد . هذا بالإضافة الى أن الزيدية لا تأخذ بفكرة الظاهر والباطن والمثل والمثول وفلسفة المهدي المنتظر . كما لا يرون عصمة الأئمة (٤) ، وهم بذلك يختلفون عن الشيعة الإمامية واخوان الصفاء .

(١) جولدسيهر . العقيدة والشرية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٣٧ .

(٢) الصهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٥٤ - ١٥٥ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٦٣ - ٣٦٤ .

(٤) ناجي حسن . ثورة زيد بن علي ، مرجع سابق ، ص ١٩٧ - ١٩٨ .

ومن ثم يمكن القول أنه لم يبق من غرور النسيجه الرئيسي سوى
فرقة الاسماعيلية التي ترى ان عقائدها ونظرياتها الفلسفيه ، خصوصا
تلك المتعلقة بالامامة ، لا تمثل سوى امتداد طبيعي لفلسفة اخوان الصفاء .

ورغم أن عقائده الاسماعيلية لم تكن بأى حال من الأحوال عقائد
ثابتة لفرقة موحدة ، بل هي عقائد تطورت حسب البيئات والأزمنة ،
بحيث أصبح لكل بيئة عقائد خاصة بها ، ثم تطورت العقائد فى كل بيئة
بمرور الزمن ، فاختلقت العقائد وتشعبت الآراء ، بحيث أصبح من غير
الميسور أن نلم بأطراف العقائد الاسماعيلية (١) ، نقول رغم هذا الا أن
فلسفة اخوان الصفاء تمثل المنبع الرئيسى الذى أخذت عنه كل هذه
الفلسفات التي قد تبدو متباينة عند مصباتها فى بيئاتها المختلفة المتباعدة .

ولعل استشهاد دعاة الاسماعيلية باليمن بأقوال اخوان الصفاء ،
واهتمام زعماء الحشاشين فى قلعة ألموت برسائل اخوان الصفاء وانكبابهم
على قراءتها بحيث كان كثير من مبادئهم وعقائدهم وأساليبهم فى العمل
متماثلة تماما مع ما ورد فى هذه الرسائل ، ولعل ما قيل من أن رسائل
الاخوان تحوى فلسفة القرامطة ، ولعل المماثلة بين كثير من عقائد دعاة
الدولة الفاطمية ، وعقائد الدروز التي تماثل عقائد اخوان الصفاء ، نقول
لعل كل ذلك - رغم ما بين جميع هؤلاء من تباعد فى الأمكنة والأزمنة -
يؤكد صحة ما ذهبنا اليه .

كل هذا بالإضافة الى المحاولات الكثيرة التي بذلت من جانب المفكرين
والباحثين القدامى والمحدثين ، للربط ما بين اخوان الصفاء والحركة
الاسماعيلية وغيرها من الحركات الباطنية . ولعل أبلغ ما قيل فى صدد
العلاقة بين اخوان الصفاء والاسماعيلية هو قول البعض « لا أرانى
إلا مصيبا فى القول بأن فلسفة الاسماعيلية جميعها مبنوثة فى رسائل
اخوان الصفاء » (٢) . ولكن لا يتسع المقام هنا لذكر كل الاستشهادات
التي وردت فى هذه الدراسات للتدليل على هذه العلاقة (٣) ، مكتفين
بما أوردناه فى ثنايا البحث من مقابلات ومقارنات بين فلسفة اخوان الصفاء
وفلسفة الحركة الاسماعيلية تؤكد هذه العلاقة .

(١) الجوزدى ، سيرة الأستاذ جودر ، مرجع سابق ، ص ١٧ .

(٢) عبد اللطيف الطيباوى ، جماعة اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ١٥ .

(٣) يمكن الرجوع فى هذا الموضوع الى المراجع التالية : -

عارف تامر ، حقيقة اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، مرجع سابق ، ص ١٠ - ٥٠ ،
د. جبور عبد النور ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ١٨ ، عمر السوقي ، اخوان
الصفاء ، مرجع سابق ، ص ١١٠ - ١١٢ ، ١١٩ - ١٢٠ ، ١٣٢ - ١٥٠ ، حنا الفاخورى
وخليل الجبر ، تاريخ الفلسفة العربية ، مرجع سابق ص ٢٠٢ - ٢٠٥ ، ٢٢٠ - ٢٢٧ ، =

ومن يدرس الرسائل دراسة عميقة ، خصوصا النصوص المتعلقة بأدوار الكشف والظهور للأئمة ولدولة أهل الخير ، والتي تسير في دورات سباعية ، لتؤكد له انتماء الإخوان للشريعة الاسماعيلية الذين قسموا تاريخ البشرية منذ نزول آدم الى حلقات سباعية تنتهي بالقائم الذي يمثل في نفس الوقت صاحب الدور الجديد والذي تجتمع فيه قوى الأئمة الذين سبقوه (١) .

= ٢٢٩ ، ٢٢٦ ، ٢٢٣ ، د. جميل صليبا ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٤٥٤-٤٥٦ : ٤٦٠ ، د. عبد العزيز الدوري ، دراسات في المصور السياسية المتأخرة ، مرجع سابق ، ص ١٢٤ ، ١٣٦ ، ١٤٧ ، د. محمد كامل حسين ، ديوان المؤيد ، مرجع سابق ص ٩١-٩٢ ، ١٠٥ ، ١٢٢ ، ١٧٧ ، جولد تسيهر ، العقيدة والشريعة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٣٨ . وانظر أيضا : Macdonald, Development of Muslim Theology, Op. Cit., pp. 169-170, 1975; Yves Marquet, Imam, Op. Cit., pp. 49-150.

(١) انظر على سبيل المثال القصة الرمزية التي ذكرها الإخوان عن الملك العظيم الذي ألجب ستة أبناء في ستة أيام ، ويستفاد مما أورده الإخوان في صدد هؤلاء الأبناء أنهم على الترتيب آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ، ويستفاد منها أيضا أن السادس اكتملت فيه قوى من سبقوه من الأبناء ، وتنتهي القصة بموت كل هؤلاء الأخوة ، ويعتبر في اليوم السابع ، وهنا يشير الإخوان الى أن عدد الأبناء الذين بعثوا كانوا سبعة. والسابع هذا هو القائم (انظر : الرسائل ، الجزء الثالث ص ٣١٥ - ٣١٩) وقد استند ماركيه الى هذه القصة الرمزية لاثبات أدوار الكشف وأدوار الظهور للأئمة وحلقات الامامة السباعية

«Les Heptades D'Imams»
(انظر Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwān AL-Safa, Op. Cit., pp. 419-424).

وقد أشار ماركيه الى تأثير الإخوان في هذا الصدد بالهرمسية والخراتين (Ibid, pp. 422-423).

المبحث الثاني

مفهوم الإمامة والخلافة عند اخوان الصفاء

الإمام لغة هو ما ائتم به من رئيس أو غيره ، وهو قيم الأمر المصلح له . ويطلق على النبي عليه السلام ، وعلى الخليفة ، وعلى قائد الجند ، وعلى الدليل والحادى . والخليفة لغة هو السلطان الأعظم وجمعه خلائف وخلفاء . والاستخلاف يعنى القيام بالأمر عن المستخلف ، اما معه ، أو بعده . والخلافة هى النيابة عن الغير ، اما لغيبة المنوب عنه ، واما لموته ، واما لعجزه . واما لتشريف المستخلف (١) .

والإمامة والخلافة فى الاصطلاح عبارة عن رئاسة عامة تتضمن حفظ مصالح العباد فى الدارين . ويقول ابن حزم أن اسم الإمامة يطلق على الفقيه العالم وعلى متولى الصلاة بالإضافة ، وبالإطلاق على من ينوط الرئاسة العامة لأمر المسلمين (٢) . ويشير العلامة التفتازانى الى أن البعض يعتبر الإمامة أعم ، وأن من الشيعة ما يزعم أن الخليفة أعم (٣) . وعن معنى الإمامة والخلافة يقول ابن خلدون « واذ قد بينا حقيقة هذا المنصب ، وأنه

(١) أنظر : زين منظور ، لسان العرب ، مرجع سابق ، المجلد الثانى عشر ، مادة « أم » ، القاموس المحيط ، مادى « أم » و « خلف » ، الرغب الأصفهاني ، المفردات فى غريب القرآن ، مرجع سابق ، مادى « أم » و « خلف » أبو البقاء الحسينى الكوفى ، كليات أبى البقاء ، مطبعة بولاق ، القاهرة ١٢٥٢ مادى « أم » و « خلف » .
(٢) ابن حزم ، الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، مرجع سابق ، ص ٩٠ . وانظر قوله ليس كل من يستحق الإمامة فى الصلاة يستحق الإمامة فى الخلافة ، إذ يستحق الإمامة فى الصلاة أقرأ القوم وإن كان أعجميا أو عربيا ، ولا يستحق الخلافة الا قرشى . فكيف والقياس كذا باطل (المرجع السابق ، ص ١٠٩) .
(٣) التفتازانى ، شرح العقائد التسليية ، المطبعة الخيرية بمصر ، القاهرة ١٣١٩ هـ ، ص ١٤٢ .

نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا ، به سمي
خلافة وامامة • والقائم به خليفة واماما ، وسماه المتأخرون سلطانا حين
فشا التعدد فيه ، واضطروا بالتباعد وفقدان شروط المنصب الى عقد البيعة
لكل متغلب • فأما تسميته اماما فتشبيها امام الصلاة في اتباعه والاعتداء
به ، ولهذا يقال الامامة الكبرى ، وأما تسميته خليفة ، فلكونه يخلف النبي
صلوات الله عليه في أمته ، فيقال خليفة باطلاق ، وخليفة رسول الله ،
واختلف في تسميته خليفة الله ، فأجازه بعضهم اقتباسا من الخلافة العامة
التي للأدمين في قوله تعالى « اني جاعل في الأرض خليفة » (١) ، وقوله
تعالى « جعلكم خلائف الأرض » (٢) ، ومنع الجمهور منه لأن معنى الآية
ليس عليه • وقد نهى أبو بكر عنه لما دعي به فقال : لست خليفة الله ولكني
خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم • لأن الاستخلاف انما هو في حق
النائب ، أما الحاضر فلا ، (٣) •

معنى الامامة والخلافة عند اخوان الصفاء :

ان آراء اخوان الصفاء في مسألة الامامة أو الخلافة على وجه حاس لم
تعرض بأسلوب صريح ومحدد (٤) ولكننا سنحاول أن نقف على آرائهم
في هذا الصدد من خلال عرض النصوص المتعلقة بهذه المسألة في
رسائلهم •

فالاخوان لا يفرقون بين مصطلحي الامامة والخلافة ، بل يرون أنهما
مترادفان حيث يقولون « ان الامامة انما هي خلافة » (٥) • وإذا كانت
الامامة هي الرياسة العامة فالرياسة عند الاخوان نوعان (٦) :

(أ) الرياسة الجسدية : مثل رياسة الملوك والجبابرة الذين ليس
لهم سلطان الا على الأجسام والأجساد بالقهر والغلبة والجور والظلم ،
ويستعبدون الناس ويستخدمونهم قهرا في اصلاح أمور الدنيا وشهواتها
والغرور بلذاتها وأمانيتها •

(ب) الرياسة الروحانية : مثل رياسة أصحاب الشرائع الذين
يملكون النفوس والأرواح بالعدل والاحسان ، ويستخدمونها في الملل

(١) قرآن كريم ، سورة البقرة ، من الآية ٣٠ •

(٢) قرآن كريم ، سورة الأنعام ، من الآية ١٦٥ •

(٣) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ١٧١ •

(٤) Yves Marquet, Imamat, op. cit., p. 49. (٤)

(٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٩٤ •

(٦) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٨ •

والشرائع لحفظها ، واقامة السنن والتعبد بالاخلاص ، والتاله برقة القلوب ،
واليقين بنيل الثواب والفوز والنجاة والسعادة في المعاد .

ولم يكن اخوان الصفاء أول من فرق بين الرياسة الجسمانية والرياسة الروحانية بل ترجع هذه التفرقة الى جعفر الصادق الذي يعتبر أول من وضع أسس هذه التفرقة حيث رأى أنه ليس من الضروري على الامام أن يتقلد السلطة الدنيوية والدينية معا ، أو حتى أن يدعى الحق بها اذا كانت الظروف غير مواتية لذلك . وبهذا برر الصادق امامته الدينية والروحانية على أنها امامة مسالمة بعيدة عن الادعاءات والفعاليات السياسية (١) .

واذا كان الاخوان يرون أن أعلى رتبة يمكن أن يبلغها الجسد هي رتبة الملك والسلطان ، وأن أعلى رتبة يمكن أن تبلغها النفس هي رتبة النبوة . وإذا كان الانسان انما هو جملة من جسد جسماني ونفس روحانية (٢) ، فانه ليس هناك ما يمنع من أن تجتمع لانسان واحد النبوة والملك ، وهما غاية مراتب الرياسة الروحانية والرياسة الجسمانية « نيجتمع له الملك والنبوة » فيكون هو الغاية والنهاية وأوسع أهل زمانه طاقة ، وأعظمهم استطاعة ، فيكون كالفلك المحيط بما دونه ، ويكون ملكا نبيا حكيما (٣) . ويضرب الاخوان امثلة بهذه الحالة ، الانبياء مثل داود وسليمان ويوسف ومحمد عليهم السلام ، حيث ملك كل منهم أمر النبوة والملك معا (٤) . ويطلق الاخوان على هذه الحالات مصطلح «خلافة الله» (٥) تمييزا لها عن «خلافة ابليس» . وفيما يلي عرض لمفهوم الاخوان لكل نوع من نوعي الخلافة .

والملاحظة الجديرة بالاهتمام في هذا الصدد أنه لما كان العلويون عموما من أنصار التجديد باعتبارهم خصوما للسلطان القائم والحالة الواقعة ، ولما كانت الفلسفة بفروعها المختلفة قد امتزجت بالسياسة واشتبتكت بصفة خاصة بمسألة الخلافة والملك والامامة ، فقد أصبح لا محيص عن التمييز بحجج فلسفية دينية بين الامام الحق والسلطان الغاصب ، أو بمعنى آخر بين « خليفة الله » و « خليفة ابليس » .

(١) د. فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٣٣ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٨٣ - ٨٤ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٧٠ - ٦٧٢ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٩٦ .

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧٥ .

خلافة الأنبياء والأئمة هي خلافة الله :

يرى الاخوان أن أول خليفة استخلفه الله تعالى في أرضه هو آدم عليه السلام واستشهدوا على ذلك بقوله عز وجل « انى جاعل فى الأرض خليفة » (١) . وخليفة الله فى رأى الاخوان هو « من استخلفه الله تعالى بأمره وأيده بملائكته ، وكان هو المدبر له بالتدبير الذى يجمع له به السعادات الفلكية كلها ، واليه تصرف روحانياتها » . ويطلق الاخوان على هذه الخلافة صفة « الولاية العظيمة والخلافة الكبيرة » (٢) .

وقد جعل الله هذه الخلافة الكبيرة التى استخلف بها آدم بعد التوبة كلمة باقية فى عقبة ، أى « خلافة النبوة ومملكة الرسالة والامامة » (٣) ، ومن ثم كانت هذه الخلافة للأنبياء ولالأئمة من بعدهم ، فإذا كان النبى هو وجه الله ولسانه وترجمانه ، فكذلك يكون « من يتلوه من أهله ويخلفه من رؤساء شريعته » (٤) . ويرى الاخوان أيضا أن خلافة الله لأنبيائه تعتبر بمثابة « عقد » ، وأن نفس العقد يسرى بالنسبة لمن « استخلفه النبى ، عليه السلام ، من بعده ، اذا مضى الى ربه » (٥) .

والذى يقوم مقام النبى بعد ذهابه ، قد يكون خليفة لله فى امر الشريعة والأمر الروحانية ، ويطلق الاخوان على هذه الخلافة « خلافة النبوة » ، وقد يكون خليفة لله فى الأمور الجسمانية ، ويطلق عليها الاخوان « خلافة الملك » (٦) .

ويندرج تحت خلافة النبوة الأئمة والخلفاء والعلماء والحكماء والنسك ورؤساء الدين والفقهاء وغيرهم من طبقات الناس الذين يمثلون « النوع انشعى » لخلافة النبى بهدف تكميل الدعوة واشاعة الشريعة (٧) .

(١) قرآن كريم ، سورة البقرة ، من الآية رقم ٣٠ . ويمكن الرجوع لفكرة خلافة آدم فى الفصل الخامس ببحث فلسفة الانسان المطلق عند جماعة اخوان الصفاة المبحث الرابع من الباب الثانى .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧٤ - ٣٧٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٧٧ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ٦٣٧ .

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧٥ .

(٦) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٩٤ .

(٧) المرجع السابق ، ص ٣٨٤ ، ٤٨٨ ، ٤٨٩ ، الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٨٢

١٤٨ ، ١٥٦ ، لرسالة لجامعة ، الجزء الاول ، ص ٢٣٨ ، ٤١٣ ، الرسالة الجامعة ،

الجزء الثانى ، ص ١١٦ - ١١٩ ، ٢٠٤ ، ٢٧٢ - ٢٧٣ .

أما خلافة الله في الملك ، فلا تطلق الا على الملوك المقسطين العادلين لأن اسم الملك مشتق من الملائكة (١) ، وقد ملكهم الله على عباده وبلادهم ليحكموا بينهم بالعدل والانصاف ويعينوا الضعفاء ، ويرحموا أهل البلاد ، ويقمعوا أهل الظلم ، ويجبروا الخلق على أحكام الشريعة ، ويحكموا بينهم بالحق » (٢) .

ويندرج تحت خلافة الملك ، الأمراء والقواد والقضاة والولاة وغيرهم ممن له علاقة بالرياسة الجسمانية .

خلافة الله بعد النبي محمد عليه السلام لا تكون الا للأئمة من آل البيت :

يرى الاخوان - ككل فرق الشيعة ، وهم يختلفون في ذلك مع معظم الفرق الاسلامية أن خلافة الله تعالى هي « أمر خارج عن تدابير السياسة البشرية أن يعرفوه ، وعلم خفي عنهم أن يعلموه » ، ومن ثم لا يعلم سر الخلافة وعلم النبوة الا الأئمة والتابعون لهم من أهل البيت « الذي وسموا أهله بالسحر العظيم في الجاهلية والاسلام ، لما يظهر منهم من الآيات ويعلمونه من المعجزات » ، ولأن علم الخلافة علم الهى لا يلقى الا على « من اصطفاه - أى الله - من خلقه وارتضاه بخلافته في أرضه » (٣) وأهل بيت الرسالة هم الذين اختصوا بالولاية والخلافة لأن أعمالهم وأفعالهم لا تكون الا بمشيئة الهية وإرادة ربانية ، ولذا « استحقوا الرياسة ووسموا بالخلافة » (٤) .

والمقصود بآل البيت المخصوصين لهذه الولاية أو الخلافة - في نظر الاخوان - على بن أبى طالب وذريته من فاطمة بنت رسول الله عليه السلام (٥) .

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٢٨ ، ٣٤٢ . وبالرغم من أن الاخوان يرون أن كلمة ملك مشتقة من كلمة ملك Ange بما يتفق مع فكرة خلافة الله في الملك ، الا أن استخدامهم الشائع لها في الرسائل هو التمييز عن أشداد الخلفاء Anticalifes أو خلفاء إبليس Les Suppôts de Satan (انظر Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit., p. 559.

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٣٥ . ويستعمل الاخوان أيضا على أن للملوك والسلطين خلفاء الله في أرضه بقولهم أن الله جلت قدرته يقول في بعض الكتب المنزلة : أيتها السلطان انما جعلتك خليفة في أرضي ، وألقيت عليك اسماً من أسمائي ، وملكك رقباب عبادي ، وبسطت يديك في بلادى لتتصف المظلوم من الظالم (الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٧٢) .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧٨ .

(٤) للرجع السابق ، ص ٣٧٥ - ٣٧٦ .

(٥) يتضح ذلك من قول الاخوان « واعلم أن الله لم يقدر للسادس من رسوله (أى محمد عليه السلام) أن يكون له من عقبه ولد ذكر لتسلبه . يرث متاده وينوب ==

ومن ثم فإن خلافة الله - سواء كانت في أمر النبوة أو في أمر الملك - لا تكون الا للأئمة من آل البيت الذين هم في رأى الاخوان « الخلفاء بالحقيقة في الدورين جميعا » ، أى في دور الكشف وفي دور الستر . ففي دور الكشف يكون الأئمة « ظاهرين بالعيان موجودين في المكان » ، وتكون رئاستهم ، ويظهر سلطانهم وملكهم « في الأجسام والارواح » . وفي دور الستر يجرى أمر الأئمة « في الأنفس والعقول » ، أى تكون سلطنتهم سلطة روحانية ، وتكون أنوارهم مضيئة في نفوس العارفين بهم . ويعرفهم أتباعهم وأولياؤهم ، ويعرفون أماكنهم ، ويرجعون اليهم ويأتهم بأوامرهم دون أن يخشوا أو يغتروا بقوة « ملوك الدنيا وخلفاء الشياطين » (١) .

وهكذا يؤكد الاخوان أن خلافة الله حتى في الأمور الجسمية بمعنى « الملك » لابد أن يقوم بها « خليفة الله بالحقيقة » ، والا فهي ليست خلافة لله ، وانما خلافة لابليس .

خلافة اعداد الانبياء والأئمة هي خلافة ابليس :

يرى الاخوان أن آدم حينما خالف أمر الله ووصيته ، وأطاع ابليس وأكل من الشجرة التي نهاه الله عنها ، خرج من أمر الله تعالى وصار في أمر ابليس . ولكن آدم عاد وتاب ولم يستكبر كما استكبر ابليس الذي خرج من أمر الله ، وصار في أمر نفسه ، حينما رفض أن يسجد لآدم ، وسولت له نفسه أنه خير منه (٢) .

ومن ثم ، وعلى هذا الأساس ، فإن كل نبي أو رسول بعث أو نطق بالحكمة ، فلا بد له من ابليس يظهر له النصيحة ويضمم له العداوة ،

في الأمة من بعده منابه ، ولم يكن له ولد يخلفه من بعده ، ومات اولاده في حياته = فسقطوا عن مرتبته ، والفرق الى أمره بالموت الطبيعي ، وكانت المنزلة مقدرة لمن قدرها الله تعالى له من اولاده في الدين الظاهر وهو أول المسارعين الى دعوته (يقصدون عليا بن أبي طالب ، وقولهم ، اولاده في الدين الظاهر ، يفيد أخذهم بمفهوم الابوة النفسانية وهي فكرة تعرضنا لها عند بحثنا لفلسفة التعبد الروحاني عند اخوان الصفاء المبحث السادس من الفصل الاول من هذا الباب) وكانت له ابنة بقيت من بعده فيما جاء الخبر أربعين يوما (يعنى فاطمة بنت محمد عليه السلام) ثم انتقلت الى ما أعده الله تعالى لها من الكرامة والمنزلة ولحقت بابيها عليه السلام . (الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٦٧) .

(١) الرسائل الجزء الرابع ، ص ٣٧٩ ، ٣٨١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٧٦ - ٣٧٧ .

ويؤلب عليه الأمة (١) . فالتبر أو الأبالسة والشياطين « موجدون في كل زمان مع كل من اقامة الله تعالى من أنبيائه ورسله واتمته وخلفائه » (٢) .

وقد اتخذ الاخوان من هذه الفكرة أساسا للتفرقة بين خلافة الله وخلافة ابنيس أو التي يطلقون عليها أحيانا لفظ « خلافة الخلق » . ويرون أن كل من طلب أن يكون خليفة لله تعالى ليدير خلقه بسعيه وحرصه دون أن يكون مؤيدا بالتأييد الرباني - الذي يختص به خليفة الله في الحقيقة - فإنه لا يتم له ، وإن تم له ذلك وقدر عليه « فإنما هو خليفة إبليس ، لأن حيلة ومكيدة » ، ولأنه وصل الى الخلافة بالخديعة والتعدي والغضب والظلم والطغيان والعصيان . وهذا هو حال الملوك والسلطين والمنغبيين في الدنيا (٣) .

ويشبه الاخوان الملوك والسلطين الجبابرة أو خلفاء إبليس بالسباع والوحوش وبأنهم أصحاب المملكة الأرضية والخلافة الجسمانية ، ولا يكون لهم سلطان الا على الأجسام دون الأنفس . ولذلك صاروا مشاغبل بما يشغل به البهائم ، من تحصيل المنافع التي تهم البدن فقط (٤) .

والسلطان الجائر في نظر الاخوان قصير العمر « لأن الله قاصم كل جبار عنيد ومهلك كل مارد ومعتد ، وهو منصف المظلوم من الظالم » (٥) .

والذين يأخذون ما ليس لهم بحق (٦) - ولعل الاخوان يعتمدون من استولوا على حق آل البيت في الخلافة - فهم من النوع الانساني المذموم ، لأنهم يفسدون في الشرائع ، ويسعون بالفساد في الأرض ، وهم « أصحاب الدعاوى الكاذبة ، والمخارق الباطلة حزب إبليس وذرية الشياطين » . ويعتبر من حزب إبليس أيضا كل من يتبع أو يؤيد « رؤساء الضلالة وأئمة الجهالة » (٧) .

ويصف الاخوان خلفاء إبليس أيضا بأنهم أصحاب الفتن وقتل الأنبياء والمرسلين والأئمة المهديين ، وأنهم الأشرار من الأمم الطاغية والأحزاب الباغية (٨) ، وهؤلاء هم الأئمة الذين يدعون الى النار ، وهم

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٥٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٣٠ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧٧ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٣٧٩ - ٣٨٠ .

(٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٧٢ .

(٦) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٤١ - ٣٤٢ .

(٧) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤٨١ - ٤٨٥ .

(٨) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٩٣ .

اعداء أئمة الحق بعد نبينهم « وهم بقايا شباطين الجاهليه الذين يريدون اطفاء نور الله ، « ولهذه العلة اذا غلب أهل الباطن على أهل الحق ، استتر أهل الحق » (١) .

ويندرج تحت خلفاء ابليس الجبابرة من أضداد الأنبياء مثل فرعون وهامان وقارون وجالوت ونمرود ، ويلحق بهم أضداد الأئمة « المنعطين على الملك والرياسة ظلما وعتوا بغير حق ، الجالسين مجالس لم يستحقوها ، ومن أعانهم على ذلك من طالبى حطام الدنيا (٢) » .

وهؤلاء جميعا « يستذلون انبياء الله ، وأبناء الرسالة ، وذرية النبوة ، ويطعنون فى الرسالة ، ويتسمون بأسماء ليست لهم بحق ، وهم المستكملون للمعصية فى الصورة الانسانية . يكذبون الأنبياء ، ويقتلون الأوصياء » (٣) . ومن ثم فكل عدو لأولياء الله هو فى نظر الاخوان بمنزلة ابليس (٤) . ومن كبائر الذنوب عند الاخوان « التكبر على الرسول فى وقته والخليفة من بعده ، وأولى الأمر فى كل زمان » (٥) .

وقد هاجم الاخوان على لسان الحيوانات خلفاء بنى الانس الذين يقتلون أولياء الله وأولاد الأنبياء ويفصبونهم حقوقهم (٦) . فالتقى من أهل تهامة - والذي يرى ماركيه أنه يرمز للأمويين (٧) - يصفه الاخوان بأنه من الذين ارتدوا عن الدين بعد وفاة النبی ، وقومه شاكن منافقين ، قتلوا الأئمة الخبرين الفاضلين طلبا للدنيا (٨) . وقصة البازي والغربان التى أشرنا إليها من قبل ، تعبر عن مهاجمة الاخوان لفكرة الاجتهاد والقياس

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٢٧٤ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٨٣ - ٦٨٤ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٦٨٤ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٣٦١ .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ١٧٩ .

(٦) يقول زعيم الجوارح لبنى الانس « وأما خلفاؤكم الذين تزعمون أنهم ورثة الأنبياء عليهم السلام ، فكفى فى وصفهم ما قال الله تعالى ، وقال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : ما من نبوة الا ونسختها الجبروتية . ويسمون باسم الخلافة ويسبون بسيرة الجبابرة . ويقتلون أولياء الله وأولاد الأنبياء ، عليهم السلام ، ويسببونهم ويفصبونهم على حقوقهم . وذلك انه اذا ولى أحد منهم ، ابتداء أولا بالقبض على من تقدمت له حرمة لأبائهم وأسلافهم ، وأزال نعمته وربما قتل أعمامه وإخوانه وأبناء عمه وأقرباله ، وربما كحلهم أو حبسهم ونفاهم أو ثبرا منهم (الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٦١) .

(٧) Yves Marquet, *Imamat*, Op. Cit., pp. 55-56.

(٨) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٢٨٥ - ٢٨٦ .

في اختيار الخليفة بعد النبي ، وتهاجم ما اتبع في شأن استخلاف أبي بكر وعمر (١) . وينو الانس في رسالة الحيوانات يرمزون الى « الطواغيت والأبالسة والشياطين ، أعداء الأنبياء وأضداد الأئمة » الذين استذلوا ذرية النبوة وأهل بيت الرسالة ، واضطروهم الى التسليم بطاعتهم والاقرار بولايتهم (٢) .

خلاصة القول ، أن الخلافة الحقيقية في نظر اخوان الصفاء هي الخلافة عن الله ، سواء كان المستخلف فيها نبيا أو وصيا أو اماما « لان جميع ما يجوزونه على النبي المرسل ، فقد يجوزون مثله على الوصي وعلى الامام » . وما الفرق بين النبي والوصي والامام الا فرق في المرتبة والشرف « اذ كان النبي أشرفهم وأعلامهم رتبة » (٣) . ولا يفرق الاخوان بين خلافة الله وخلافة النبي (٤) .

صلى فكرة أضداد الأئمة عند الفاطميين :

إذا كان استخدام الاخوان لمصطلح « أضداد الأئمة » بما يفيد ان الضد بمعنى المخالف ، فان الفاطميين استخدموا مصطلح الضد بنفس المعنى ، وصار اصطلاحا خاصا من مصطلحاتهم . فقد قال الفاطميون بأن الله تعالى أرسل أنبياءه الى الناس جميعا ، فمنهم من صدق وآمن ، ومنهم من كذب وخالف . فالذين خالفوا الأنبياء هم في تأويل الفاطميين قوم لم يتصلوا بحدود الدعوة ، ولم تنجح فيهم آثار الحكمة ، وليس لديهم من الانسانية الا الصورة والشكل . كما قسموا الكفار الى قسمين : أحدهما من سحب ذيله على الحق الذي استبانته واستوضحه طلبا لرياسة باطل . وحسدا لصاحب الحق على حقه ، كأضداد الأوصياء والأئمة في كل عصر والمتوطين على مكائنتهم في الوصاية والامامة . والقسم الآخر من اتبع الأضداد على رأيهم واقتدى بهم في باطلهم (٥) .

ولما كان الضد عند الفاطميين هو كل من اغتصب الوصاية أو الامامة

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٦٧ - ١٦٨ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤٤٣ - ٤٤٥ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٨١ . ويلاحظ أن الفاطميين ذهبوا الى أن الامامة هي الرتبة دون الوصاية « (المؤيد في الدين ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٩١) » .

(٤) الرسائل . الجزء الرابع ، ص ٣٧٦ .

(٥) المؤيد في الدين ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق . الجزء الأول ،

ص ٨٥ - ٨٦ .

في كل عصر وفي كل دور ، فقد قالوا أن لكل زمن إبليس وآدم (١) .
كما أوردت بعض الكتب الفاطمية أحاديث طويلة عن أصدقاء الانبياء
وأسمائهم (٢) . فصد آدم هو إبليس ، وصد إبراهيم هو النمرور
ابن كنعان ، وصد موسى فرعون وهامان ، وصد عيسى بختنصر . كما أول
الفاطميون الآيات القرآنية التي وردت في الدين خالفوا الرسل بأن الله
تعالى قصد بهم أيضا هؤلاء الذين خالفوا النبي والوصي والأئمة بل
جميع الفرق الإسلامية التي رفضت الدخول في الدعوة الفاطمية (٣) .

ومن ثم يتضح لنا مدى التوافق بين فلسفة كل من اخوان الصفاء
والفاطمين فيما يتعلق بمفهوم أصدقاء الخلفاء والأئمة ، ولكن يلاحظ أن
الفاطمين غلوا في هذه المسألة حتى كان هجومهم على الخلفاء الراشدين
هجومًا صريحًا وعنيفًا ، وهو أمر لم نلاحظه عند اخوان الصفاء كما سبقت
الإشارة (٤) .

(١) المرجع السابق ، الجزء الثاني ، ص ١٣٤ .

(٢) أنظر على سبيل المثال : جعفر بن منصور بن حوشب ، الفترات والقرانات
مرجع سابق ص ١٣ وما بعدها .

(٣) أنظر أمثلة لتأويلات الفاطمين في : المؤيد في الدين ، المجالس المؤيدية
مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٨٦ ، ٨٨ ، ١٣٦ وقارن هذه الأمثلة مع أمثلة مشابهة
لتأويلات أخوان الصفاء في : الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٩١ - ٢٩٦ ،
٦٨٤ - ٦٨٧ .

(٤) أنظر البحث السابق عن الانتماء والتشيع .

المبحث الثالث

الحاجة الى الامام في نظرية الاخوان

ان القول بوجوب الامامة وضرورة نصب الامام ، والاستدلال على ذلك بادلة عقلية ونقلية ، ومحاولة التدليل على أن نصب الامام أمر تقتضيه مصلحة الجماعة الاسلامية ، هو قول جميع الفرق الاسلامية ، باستثناء بعض الحوارج وبعض المعتزلة وبعض المرجئة (١) . فالرأى العائب في الفكر الاسلامي يذهب الى أنه لابد للناس عند اجتماعهم من « امام » او « رأس » او « وازع » او « عقل » ، ويستند هذا الرأى ضمن ما يستند على قوله عليه السلام « اذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا عليهم أحدهم » ، او قوله عليه السلام « لا يحل لثلاثة يكونون بغلاة من الأرض الا أمروا عليهم أحدهم » . وبذلك أوجب الرسول تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر تنبيهاً بذلك على سائر أنواع الاجتماع (٢) . ويستند بعض أصحاب هذا الرأى أيضاً على قول عمر بن الخطاب « لابد للناس من وزعة » وقول علي بن أبي طالب « لابد للناس من أمير : بر أو فاجر » (٣) . وروى المروزي عن الامام أحمد قوله « لابد للمسلمين من حاكم » أتذهب لحقوق الناس ؟ » (٤) . وقد عبر ابن تيمية في آخر فصل من فصول

(١) انظر : الشهرستاني ، (نهاية الاقدام في علم الكلام) ، تصحيح الفرد هيوم ، مكتبة المشي ، بغداد ، ص ٥٥٩ وما بعدها .

(٢) محمد المبارك ، الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية ، مرجع سابق ، ص ٢٧ .

(٣) ولقد اقتبس أبو الحسن محمد بن يوسف العامري المتوفى ٣٨١ هـ هذه المأثورات في القول بأنه « من الواجب أن تعلم أيضاً أن الناس لا يمكن لهم بد من الوزعة » وكان ما يزعم السلطان أكثر مما يزعم القرآن .. » (العامري كتاب الاعلام بمنائب الاسلام ، تحقيق د. أحمد عبد الحميد غراب ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ١٥٨) .

(٤) محمد المبارك ، الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية ، مرجع سابق ، ص ٢٩ .

« السياسة الشرعية » عن وجوب الامام بقوله « يجب أن يعرف ان ولايته الناس من أعظم واجبات الدين ، بل لا قيام للدين الا بها . فان بنى آدم لا تتم مصلحتهم الا بالاجتماع لحاجة بعضهم الى بعض ، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولا يتم ذلك الا بقوة وامارة ، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل واقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم واقامة الحدود ، ولا تتم الا بالقوة والامارة . ولهذا روى أن السلطان ظل الله في الأرض ، ويقال ستون سنة من امام جائر أصلح من ليلة بلا سلطان ، والتجربة تبين ذلك . . . فالواجب اتخاذ الامارة ديناً وقربة يتقرب بها الى الله » (١) . ويكرر نفس المعنى في كتابه « الحسبة » بقوله « فجميع بنى آدم لابد لهم من طاعة أمر ونه . فمن لم يكن من أهل الكتب الالهية ، ولا من أهل دين ، فانهم يطيعون ملوكهم فيما يرون أنه يعود لمصالح دنياهم . . » (٢) .

وبالنسبة لآراء اخوان الصفاء حول الحاجة الى الامام فسوف نبينها من خلال نقطتين رئيسيتين هما : الضرورات والحاجات التي تدعو الى نصب الامام في رأى الاخوان ، ثم موقف الاخوان فيما يتعلق بفكرة عدم الحاجة الى نصب الامام .

١ - الضرورات والحاجات التي تدعو الى نصب الامام في نظر اخوان الصفاء :

تنحصر الضرورات والحاجات التي تدعو الى نصب الامام او الحاكم في نظر اخوان الصفاء في أهم الأسباب والدوافع الآتية :

(١) ضرورة السلطان أو الامام لمنع العدوان بين البشر بسبب التنافس :

كان عامل التنافس ومازال المحور الأساسى لكل النظريات السياسية الخاصة بنظم الحكم . فلم تكن « جمهورية » أفلاطون سوى مدينة مثالية يحكمها الفلاسفة من أجل منع التعدى بين البشر ، ولم تكن « قوانين » أفلاطون سوى محاولة للتوفيق بين فكرة مدينة المثال التي يصعب تحقيقها عملياً وبين مدينة الواقع التي تميزت بالتنافس والعدوان (٣) .

(١) ابن تيمية ، السياسة الشرعية . . ، مرجع سابق ، ص ٧٧ .

(٢) ابن تيمية ، الحسبة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢ ، ٣ ، ٥ .

(٣) أنظر مبحث المدينة الفاضلة عند اخوان الصفاء ، المبحث السادس من الفصل الثانى من الباب الثانى .

وعامل التنازع هذا وضرورة وجود حاكم يمنع الأضرار الناشئة عنه ، هو المحور الأساسي الذي بنى عليه ابن خلدون نظريته في الاجتماع ومنشأ الحكم ، وهي الفكرة التي عرفت عنده بفكرة « الوازع » ، وهو ما عبر عنه بقوله « ثم ان هذا الاجتماع اذا حصل للبشر ٠٠٠ فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض » ، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم « (١) » ، وهو نفس المعنى الذي قصده أيضا بقوله « والعمران دون الدولة والملك متعذر ، لما في طباع البشر من العدوان الداعي الى الوازع » (٢) .

ونفس الفكرة أيضا عبر عنها الامام الغزالي بدقه حينما قال « ونظام الدنيا لا يحصل الا بامام مطاع » ، وقوله أيضا « وعلى الجملة لا يتبارى العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الأهواء وتباين الآراء - لو تركوا وشأنهم - ولم يكن لهم رأى مطاع يجمع شتاتهم ، لهلكوا من عند آخرهم . وهذا داء لا علاج له الا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء ، فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا » (٣) .

كما نجد أيضا أن ظاهرة عدوان الانسان على الانسان . والتنازع الدائم بين بنى البشر كانت محور تفكير الفيلسوف هوبز في تقديره لأنر العدوان والتنازع في الحياة الاجتماعية ، وما ترتب عليها من تسريه لضرورة الحاكم المستبد العادل . بل نرى كارل ماركس في القرن التاسع عشر لا يرى تاريخ البشرية ومنشأ الحكم الا من خلال منظار الصراع والتنازع بين طبقات البشر .

ولا شك أن التنازع بين البشر في نظر اخوان الصفاء ، يمثل المدخل الطبيعي لتبرير وجود الحاكم وضرورته لمنع العدوان بين البشر بعضهم وبعض . ولا يكفي الاخوان بتأكيد وجود التنازع والخلاف بين البشر في كل الأمور سواء في العلوم أو الأعمال أو التجارات فحسب (٤) ، بل يؤكدون أيضا أن العدوان بين البشر مسألة قديمة قدم الوجود البشرى ذاته (٥) .

(١) ابن خلدون المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٤٠ . وقد تكررت نفس الفكرة في

مواضع أخرى من المقدمة أنظر مثلا فكرة « الوازع » أو « الجاه » ص ٣٥١ - ٣٥٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٣٨ .

(٣) الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، القاهرة ١٣٢٠ هـ ، ص ١٠١ . ١٠٦-١٠٥ .

(٤) إرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٥ .

(٥) وفي هذا الشأن يقول الاخوان « ان بنى آدم يفعلون بعضهم ببعض منذ عهد قابيل وهابيل ، والى يومنا هذا ، نرى كل يوم من القتل والجرح والصراع في الحروب والقتال .. وهلم جرا الى يومنا هذا نرى في كل سنة وشهر ويوم وقعة من بنى آدم بعضهم على بعض ومع بعض » (الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٣٥) .

ويرجع الاخوان سبب التنازع والعدوان الى الطبيعة البشرية وما هو مقرر فيها من غريزة حب البقاء وكراهية الفناء (١) ، بحيث أصبح الشغل الشاغل للانسان هو « طلب الحيلة لجر المنفعة ، أو لدفع المضرة » (٢) ، بل يرون أن كل ما أعطاه الله للمخلوقات من أعضاء إنما كان من أجل تمكينه من تحقيق هذا الهدف (٣) . وهذا الصراع - الذى قد يتخذ صورة القتال والقهر أحيانا ، أو الحيلة والفرار والتحصن أحيانا أخرى (٤) - يؤدي الى ألا يفكر كل انسان الا فى نفسه ولا يهتم الا بمراعاة مصالحه الخاصة (٥) .

ولما كانت هذه الصورة من الصراع والتنازع « تؤدي الى هلاك الحيوان وتؤدي الى خراب البلاد » (٦) ، ولما كان البشر من أجل تحقيق « لذة العيش وصلاح المعاش » محتاجين بل مضطرين الى التعاون والتعاقد واجتماع الكلمة وترك الخلاف فكان لابد لهم من سلطان « يملكهم ويراسهم ويحكم بينهم فيما يختلفون فيه ، ويتنازعون ، ويمنع الظالم القوى من التعدى على الضعيف المظلوم ، ويأمن لحوفه السبل ، ويأخذ الناس بلزوم سنة الناموس وتأدية موجبات فرائضه التى فى اقامتها وحفظها صلاح للجميع » (٧) .

(ب) الحاجات الدينية التى تدعو لوجود الامام عند اخوان الصفاء :

ويرى الاخوان أن أحد الأسباب التى تدعو الى الحاجة الى الامام هي أن يقوم هذا الامام بحفظ الشريعة على الأمة ، واحياء السنة فى الملة ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، « وتكون الأمة تصدر عن رأيه » ، واليه يرجع فقهاء المسلمين وعلمائهم فى كل أمور الدين ، وفى كافة مسائل الخلاف ، فيحكم هو بينهم فيما هم مختلفون فيه من أمور « الفقه والأحكام والحدود والقصاص والصلوات والجمعات والأعياد والحج والغزو وتولية القضاة والعدول والافتاء » ، فيلتزمون جميعهم بما يصدر عن رأيه وتدبيره وأمره ونهيه (٨) .

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٥١ ، ٥٥ ، ٢٨٠ ، ٣٠٩ ، ٥٢٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٠٧ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٧٩ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٤٧٤ . الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٦٠ .

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٨٥ .

(٦) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٠٥ .

(٧) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٧٦ ، ٣٠٩ .

(٨) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٩٣ - ٤٩٤ .

(ج) الحاجات الدنيوية التي تنعو لوجود الامام عند اخوان الصفاء :

أما الحاجات الدنيوية التي تحتاج الى وجود الامام ، فان الامام يباشرها عن طريق نواب له في سائر البلدان للقيام بكافة الشئون الدنيوية مثل جباية الخراج وأخذ الاعشار والجزية وتفريقها على الجند والحاشية الذين يحملون ثغور المسلمين وتحصن بهم البيضة ، ويقهرون الأعداء ، ويحفظون الطرقات من اللصوص وقطاع الطرق ويمنعون الظلم ، ويردعون القوى عن الضعيف ، وما شاكل هذه الحاصل التي لابد للمسلمين من تميم بها في ظاهـر أمور دنياهم (١) .

(د) الضرورة العقلية لوجود الامام عند اخوان الصفاء :

ومما يذكره الاخوان لتأكيد ضرورة الرئيس أو الامام ، قياسهم المجتمع البشري بالكائنات المعدنية والنباتية والمجتمعات الحيوانية ، حيث يقولون « في الدائرة المعدنية جواهر فاضلة شريفة ، وكذلك في النبات والأشجار وما يبدو عنها ، وكذلك في الحيوان ملوكا ورؤساء ... فإذا كان كذلك في المعادن والحيوان والنبات فكيف لا يكون منه في عالم الانسان الذي هذا كله له ومن أجله » (٢) .

وهكذا يؤكد الاخوان ضرورة الرياسة وضرورة طلبها من أجل سياسة البشر « وذلك لأن الناس محتاجون في تصاريـف أمورهم الى رئيس يسوسهم على شرائط معلومة » (٣) ولعل هذه الضرورة هي التي دفعت الاخوان الى تبرير طاعة « السلطان المسلط الجائر الذي قد ملك رقاب الناس بالقهر والغلبة ... فإذا خرجنا من سلطانه ، فلا عيش لنا في الوجود في هذه الدنيا الا عيشا نكدًا ، ويرون أنه بسبب الحاجة الى السلطان وضرورته « لا يمكننا الخروج من المملكة ولا الفرار من سلطانه » (٤) .

وهكذا يرى الاخوان ضرورة الاجتماع وضرورة الدولة وضرورة السلطان حتى ولو كانت دولة أهل الشر وسلطان الجور، لتحقيق المطالب

-
- (١) المرجع السابق ، ص ٤٩٣ . وللجلايلي استدلالات في ضرورة نصب الامام لا تخرج عما قال به اخوان الصفاء ، ويعرف ضرورات نصبه من أجل الأمور الدنيوية بأنـها الضرورات « الصغرى » ، ومن أجل نصبه في الأمور الدينية بأنـها الضرورات « الكبرى » (الجلايلي ، توفيق التطبيق في اثبات ان الشيخ الرئيس من الامامية الاثنى عشرية ، مرجع سابق ، ص ٣٥) .
- (٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧٨ - ٣٧٩ .
- (٣) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٣٥٣ .
- (٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣٠٨ .

الضرورة للحياة الدنيا أو قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والتعاون على تحقيقها ، ولو أدى ذلك الى الاستكانة والخنوع من أجل ما يصبون اليه . وهذه الفكرة هي نفس الفكرة التي عبر عنها الفارابي بمصطلح « مدينة الضرورة » (١) .

الحاجة الى المعلم تعنى الحاجة الى الامام عند اخوان الصفاء :

من المعروف لدى الاسمانيلية - واخوان الصفاء مدرستهم الفلسفية - أنهم متفقون على أنه لا بد من امام معصوم في كل عصر يرجع اليه لينهى الناس الى سواء السبيل (٢) . بل ان التنسيعه جميعهم يعتبرون امام العصر هو الرئيس السياسى والشرعى للجماعة الاسلاميه ، ويعدونه السلطة الوحيدة القادرة على النظر فى كل المسائل التي لم تفصل فيها الشريعة ، ليؤخذ بأحكامه فيها ، كما أنه السلطة الوحيدة القادرة على تفسير الاحكام الشرعية وتطبيقها ، وقد خول له ووكل اليه تعليم الجماعة الاسلامية وتوجيهها فى كافة شئونها ، وأن لدى الامام علم باطنى يتوارثه الخلف عن السلف يشمل حقائق الدين وكافة حوادث العالم (٣) .

ولا نكون مبالغين اذا قلنا أن البحث فى الحاجة الى المعلم فى فلسفه اخوان الصفاء ما هو الا استكمال للبحث فى الحاجة الى الامام عندهم . لأن المعلمين عندهم هم الانبياء ثم الأئمة من بعدهم الذين يقومون مقامهم . ولعل ما يؤكد هذا هو قول الاخوان فى تفسيرهم لقوله تعالى « يوم ندعو كل أناس بأمامهم » (٤) بأن الامام هو « مؤدبهم ومعلمهم علوما نفسانية وحكما عقلية » (٥) . كما يذكرون أيضا أن المعلم للناس هو « النبى فى زمانه والحكيم فى وقته » ، وقولهم أيضا « واعلم أن الانسان المعروف لهم ، أعنى الناس ، بما يحتاجون اليه هو خليفة الله سبحانه فيهم وامينه عليهم » (٦) .

ونظرا لجهل الناس وعماهم وقلة معرفتهم بالمنافع والمضار ، كانوا

(١) س.ن غريغوريوس ، النظرات الفلسفية الاجتماعية - السياسية للفارابى مجلة المورد ، مرجع سابق ، ص ٥٤ .

(٢) الديلمى ، بيان مذهب الباطنية ، مرجع سابق ، ص ٦ .

(٣) جولدتسبير ، العقيدة والشرعية فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٩٧ ، ٢١١ ، ٢١٣ .

(٤) قرآن كريم ، سورة الاسراء ، آية رقم ٧١ .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٢٢٥ .

(٦) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٠٨ .

لذلك محتاجين - فى نظر الاخوان - للمعلمين والمذكرين والواعظين (١) ، وذلك لكى يبلغوا الى التمام والكمال (٢) . والمعلم الأستاذ هو الأب النفسانى والروحانى لنفس الابن المتعلم ، والأبوة النفسانية أنفع وأبقى من الأبوة الجسمانية (٣) . ولذا فانه من أسعد السعادات أن يتفق للانسان معلم رشيد عالم بأحكام الدين ، بصير بأمور الآخرة ، خبير بأحوال المعاد ، عارف بحقائق الأشياء والأمور (٤) .

ولعل الدلالة السياسية التى يمكن أن نستخلصها من فكرة الحاجة الى المعلم « الامام » عند اخوان الصفاء ، هى تأكيدهم على أهمية المعرفة والعلم فى تدبير شئون الحكم والرعية وتبعاً لذلك يكون المقصود من هذه الفكرة هو أن حكم الدولة لن ينصلح ما دام مبنياً على أسس أخرى غير العلم مثل الثروة أو القوة مثلاً . وأن أصلح أنواع الحكم هو ذلك الذى يركز على العقل وعلى المعرفة . ولا شك أنه اذا كان هذا هو هدف الاخوان ، فانهم يكونون بذلك قد أشاروا الى حقيقة هامة من الحقائق التى ما زالت لازمة حتى عصرنا هذا لكل حكم صالح يعتمد على العلم والمعرفة والحكمة .

الفرق بين التعليم البشرى والتعليم الالهى هو الذى يميز الأئمة عن باقى البشر عند اخوان الصفاء :

يرى الاخوان أنه لا بد للبشر فى كافة علومهم وصنائعهم من استاذ يتعلم منه كل منهم صنعتهم أو علمه « وذلك الأستاذ من استاذ له قبل ، وعكذا حتى ينتهى الى واحد ليس علمه من أحد من البشر » (٥) . فكافة النفوس الجزئية فى حاجة الى من يكشف لها معانى الأشياء ويدلها على مراميها ، أما النفس الكلية - نفس النبى أو الامام - فلا تحتاج الى ذلك (٦) .

ويتضح من ذلك الفرق بين التعليم البشرى والتعليم الالهى .

(١) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٢٧ ، ٣٤٧ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٧٧ ، ٤٨٠ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٠ - ٥٤ . وانظر فلسفة التبنى الروحى عند اخوان الصفاء ، البحث السادس من الفصل الأول من الباب الثانى .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٩ - ٥٠ . ويرى الجيلانى أن المعرفة بحقائق الأمور لا تتم الا لصاحب المعجزات مثل النبى أو الوصى أو صاحب النفس القدسية الذى هو خليفة الله فى أرضه (الجيلانى ، توفيق التطبيق ٠٠ ، مرجع سابق ص ٩٤)

(٥) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٩٤ .

(٦) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١١٧ .

فالتعليم البشرى لا يعدو كونه « تعليما أرضيا وعلمًا جزئيا » (١) يقوم به الأساتذة أو الآباء والأمهات (٢) . أما العلم الإلهى فهو علم كلى وفيض صَح له به أن يكون معلما لمن دونه « (٣) ، فهو الهام من الله تعالى (٤) .

استعانة اخوان الصفاء بنظرية الفيض لتبرير التعليم الإلهى للأئمة :

إذا كان كل معلم من البشر أخذ علمه من معلم له ، وهذا من آخر قبله الى أن ينتهى الأمر الى معلم ليس له علمه من أحد من البشر . فيكون عند ذلك - كما يقول الاخوان - أحد امرين: إما أن يكون المعلم قد استخرج العلم بقوة نفسه وفكره ورويته واجتهاده كما يزعم المتفلسفون ، وإما أن يكون المعلم قد أخذه عن موقف له ليس من البشر ، كما يقول الأنبياء عليهم السلام (٥) .

والسؤال الذى يتبادر الى الذهن هو كيفية وصول العلم الى الأنبياء والفلاسفة ؟ خصوصا وأن الاخوان يقولون بأنه « ليس من البشر أحد يحيط بعلم من العلوم ، لا الأنبياء ولا الفلاسفة ولا غيرهم ، الا بما شاء الذى وسع كرسيه السموات والأرض » (٦) .

للإجابة على هذا التساؤل يلجأ الاخوان الى نظرية الفيض ، فيرون أن الفلاسفة تعلموا من الطبيعة ، وهذه من انفس الكنية ، وهذه من العقل الكلى الذى هو أول الموجودات من البارى سبحانه ، والبارى هو المؤيد لكل (٧) . أما الأنبياء فيتلقون علومهم من الملائكة المقربين الذين

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٣٠ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٤٦ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٠٨ ، ٣٣٠ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٤٦ . ويلاحظ أن الكندى - وهو معاصر

لأخوان الصفاء - يرى أن ثمة نوعان ممكنان من العلم : العلم الإلهى الذى يسبغه الله على الأنبياء ، والعلم الإنسانى الذى تعتبر الفلسفة أعلى أشكاله والأول أسمى من الثانى ، لأنه يستطيع أن يدرك حقائق لا يستطيع العلم الإنسانى أن يدركها من تلقاء نفسه (سيد حميد نصر ، ثلاثة حكماء مسلمون ، مرجع سابق ، ص ٢٦) .

(٥) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٩٤ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٢٩٤ .

(٧) المرجع السابق ، ص ٢٩٤ . وقول الاخوان بالتعلم من الطبيعة يشبه قول المؤيد بأن « أهل بيت رسول الله هم الذين يستنطقون السن عالم الطبيعة بأسرار الشريعة ، ويخرجون أمثلة هذه من هذا وأمثلة هذا من هذه ، فيدلون به على كون صدور الدين من حيث صدر عنه خلق السموات والأرض مثلاً بمثل » . ويستشهد المؤيد بقوله تعالى « رفى الأرض آيات للموقنين وفى أنفسكم أفلا تبصرون » (قرآن كريم ، سورة =

يتصلون بمن اصطفاه الله من عباده الجسمانيين ثم يثبت الانبياء العلوم فيمن دونهم من العالم (١) ، ويتلقى الملائكة علومهم من النفس الكلية . وهذه من العقل الكلي ، وهذا من الله تعالى المؤيد لكل (٢) .

وليس الانبياء فقط هم الذين يتلقون علومهم عن الملائكة التي تنزل بالعلوم الالهية والتأييدات الربانية ، ولكن تلقى هذه العلوم على الائمة أيضا باعتبارهم من « الأشخاص الفاضلة المتلقية للتأييدات العقلية بواسطة النفس القدسية » ، وهذه التأييدات التي تلقى على كل « من اصطفاه الله من خلقه وارتضاه بخلافته في أرضه » (٣) سواء كان نبيا أم اماما ، حيث أن هيولى الحكمة تجعل من المصطفين من الأشخاص الانسانية ودائع الخيرات ومفاتيح البركات (٤) .

ولاية الائمة تعتمد على العلم الالهى الخاص بهم عند اخوان الصفاء :

يرى اخوان الصفاء أن العلم الالهى هو علم خاص بالانبياء وخلفائهم من الائمة وأصحابهم والتابعين لهم حسب درجات كل منهم فى العلم (٥) ، لان هؤلاء الائمة هم تلاميذ الانبياء وورثة علومهم (٦) . وهم فقط الذين يستطيعون كشف حقائق جميع الأشياء لأن معرفة علل الأشياء ومعلولاتها علم غامض صعب لا يكاد يصل اليه ، ولا يطلع عليه ، الا المرتاضون بالعلوم الالهية ، والحكم الربانية ، المأخوذة عن تلامذة الحكماء الالهيين وخلفاء الانبياء والمرسلين ، تقليدا وإيمانا وتسليما (٧) . وقد جاء على لسان ملك النحل ، الذى يرمز الى الامام فى رسائل الاخوان ، قوله بأن علم الائمة كان « تعليما من الله تعالى ، ووحيا وهاما وانعاما وتكرما وتفضلا علينا » (٨) .

== الداريات ، الايمان ٢٠ ، ٢١ (انظر : المؤيد فى الدين ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الاول ، ص ٨٧ .

(١) الرسالة الجامعة الجزء الاول ، ص ٦٦٨ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٠ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧٨ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ،

ص ٣٣٧ - ٣٣٨ الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٦٣ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٨٥ .

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٦٤ ، ٣٩٤ .

(٦) رسائل ، الجزء الاول ، ص ٣٧٥ ، الرسائل ، الجزء الثالث ص ٣٤٧ ،

الرسائل الجزء الرابع ، ص ٦٢ .

(٧) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٩ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ،

ص ٣٨٢ .

(٨) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣١١ .

ومن ثم كانت فكرة التعليم الالهى الذى اختص به الأنبياء والأئمة من بعدهم هى أساس عقيدة ولاية البشر للأئمة ، لأن هؤلاء الأئمة هم الذين يحتاج اليهم البشر « فى جميع أحوالهم من مآكلهم ومشاربهم . اذ كانوا أصحاب الصنائع الجليلة والمنافع الجمّة » (١) ، وأن الطريق الصحيح للمعرفة الحقيقية والعلوم اليقينية لا يكون الا باللجوء الى الأئمة الذين هم أهل العلم ، والذين لهم الحق فى توضيح ما خفى من الأمور . ويستشهد الاخوان بقوله تعالى « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » للتدليل على أن الأئمة هم أهل الذكر المقصودون فى هذه الآية (٢) .

ولعل لهذا السبب رأى الاخوان ضرورة لزوم أهل كل صناعة لهذه الصناعة وعدم تجاوزها لعدم معرفتهم بأصول غيرها من الصنائع (٣) . ولعلمهم يشيرون بذلك الى أن الأئمة هم أهل صناعة معرفة حقائق الأشياء وضرورة اللجوء الى هؤلاء الأئمة ويستشهدون على ذلك بما ينسبونه للنبي من أنه قال « استعينوا على كل صناعة بأهلها » (٤) . فالأئمة فى نظر اخوان الصفاء هم الاخوان « الكرام الفضلاء » الذين يرجع اليهم فى كل مسألة من المسائل الخاصة بالدين (٥) ، وهم الذين يعلمون الناس مصالح الدنيا

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤٣٠ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٣١ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٣٨ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٣١ . ويشرح الاخوان فكرتهم هذه بقولهم « فالطبيب الماهر العالم بالداء والدواء هو الذى يعلم من أين دخل السم على الجسد من الزيادة أو النقصان ، ويعلم الدواء الذى يعالج به » (الرسائل الجزء الأول ، ص ٣٠٠ - ٣٠١) ومن ثم فهم يسمون العلماء الزاهدين فى الدنيا وعلماء أحكام الناموس « أطباء النفوس ومدادوها » ، ويشبهون العالم الراغب فى الدنيا الحريص على شهوداتها بأنه « مثل الطبيب المداوى غيره وهو مريض لا يرجى صلاحه ، فكيف يشفى المريض بعلاجه » (المرجع السابق ، ص ٣٤٨ - ٣٤٩) . ويذهب الجيلاى الى القول بنفس الفكرة ، فيقول « أن من لم يتصف بالحكمة ولم يكن صاحب النفس القدسية ، لم يسلم من العجب والكبر والحسد والأمراض النفسانية الخفية المهلكة بالكلية ، فلا يستحق أن يكون حاكما ومرييا من ربه لغيره ، سيما لكل الناس بخصوصه وعمومه . والانسان يجب أن يعلم أولا ثم يعلمه ثانييا ، والمريض يعالج مرضه أولا ثم يعالج غيره ثانييا ، والمريض مع مرضه كيف يعالج غيره (الجيلاى ، توفيق التطبيق ٠٠ ، مرجع سابق ص ٩٥) ولذا ينصح الاخوان من يريد النظر فى العلوم الشريفة والبحث عن الأسرار اللطيفة ان يقصد أهل العلوم الشريفة ويسألهم عنها ، كما يقصد فى كافة الصنائع الى أهلها (الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣٠٢ - ٣٠٣) .

(٥) المرجع السابق ، ص ٢٩ .

أيضاً . ولذا يحذر الاخوان الناس من مخالفة هؤلاء الأئمة ، بل وينصحونهم بالانضمام اليهم ومؤازرتهم (١) .

ضرورة وجود امام في كل عصر في نظر اخوان الصفاء :

ترى فرقة الاسماعيلية أن الأرض لن تخلو قط من امام حي فاتم . اما ظاهر مكشوف واما باطن مستور (٢) ، ولو خلت الأرض من امام الساعة لمادت بأهلها (٣) . ولذلك اتفق الاسماعيلية على القول بأن العقل الكلي يتجسد بين حين وآخر في شكل نبي ناطق ، وكل نبي يخلفه سبعة أئمة (٤) .

وقد أشرنا من قبل - عندما بحثنا فلسفة الانسان المطلق عند اخوان الصفاء - الى فكرة استمرار خلافة الله في الأرض عند الاخوان ، وإلى ضرورة وجود شخص فاضل في كل زمان وفي كل قران . كما أشرنا الى أن هدف الاخوان من وراء هذه الفكرة الفلسفية هو التدليل على أن الأرض لا تخلو من امام حي في كل زمان يكون حجة الله على خلقه ، وأن حجة الله لا تنقطع .

وقد ذكر الاخوان هذا المعنى في بيتين من قصيدة شعرية جاء فيها (٥) :

في كل عصر منهم ذو دعوة يجر من سفن البحار ما عبر
لا يقفون عند شخص واحد تمضي دهور وهو وعبد ينتظر

فالأئمة من خلفاء الأنبياء وذريتهم هم « الحبل الممدود مع الكتاب الذي لا انفراد لهم - أي للعباد - عنه الى الخوض » كما أخبر النبي « (٦) » . وهذا التشبيه اشارة الى قول الرسول عليه السلام يوم الغدير « فانه قد نبأني اللطيف الخبير أنهما - أي كتاب الله وأهل البيت - لن ينقضيا جتي يردا على الخوض » (٧) .

(١) المرجع السابق ، ص ٣٤٧ .

(٢) الفهرستاني ، الملل والنحل ٢ مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٩٢ .

(٣) حنا الفاخوري و خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية مرجع سابق ص ٢١٣ .

(٤) أنظر في هذا الصدد : - النويختي ، فرق الشيعة ، مرجع سابق ، ص ٧٤ .

القرينى ، المواعظ والاعتبار يذكر الخطط والآثار ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٢٣٠ - ٢٣١ . وأنظر أيضا : -

Browne, A Literary History of Persia, Vol. I, Op. Cit., pp. 409-410.

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤١ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٤٦١ .

(٧) أشرنا الى هذا الحديث عند بحثنا لفهم التشيع عند اخوان الصفاء المبحث

الأول من هذا الفصل .

ويشير الاخوان الى أن من أعظم نعم الله على خلقه هو ارسال النبيين والمرسلين ومن استخلفوهم من بعدهم للقيام بأحكام شرائعهم ، أى الأئمة الذين يقومون فى الأمة مقام الأنبياء والرسل من بعدهم • وهؤلاء جميعا فى نظر الاخوان هم الوسطاء بين الله وعباده « فى كل دور وزمان وعصر وقران » (١) • ويعتبر الاخوان أن ذلك « لطف من الله سبحانه يخلقه ، ليكون المؤمنون مهيبين لقبول ما يأتيهم من أمر الله عز وجل ، ولتقوم الحجة لله على الكافرين » (٢) •

ولا يقر الاخوان امكان وجود امامين فى وقت واحد ، خلافا لما قال به الزيدية من جواز خروج امامين فى قطرين ويكون كل واحد منهما واجب الطاعة (٣) • بل ان ظهور الأئمة فى نظر الاخوان يكون بالتتابع « الواحد بعد الواحد ، فى زمان بعد زمان » (٤) •

ويؤول الاخوان بعض آيات القرآن الكريم للتدليل على عقيدتهم الخاصة بتوالى الأئمة وتوارث الامامة الخلف عن السلف ، وأنها حجة الله فى الأرض ، حيث يؤولون قوله تعالى « ييوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه » (٥) ، بأن البيوت هى تواليات الحكمة أو الأنبياء والرسل والأئمة الهادون والخلفاء الراشدون ، الذين هم قوام الأمة المستحفظون للودائع النبوية ، « ومعهم تابوت السكينة الذى تحمله الملائكة الموكلون بحفظه حتى يقوم مستحقه (٦) ، يتوارثه الخلف عن السلف ، آية الله فى الأرض وعلمه المحض » (٧) •

وامام العصر عند اخوان الصفاء هو الامام الاسماعيلى الذى يختلف عن امام الاثنى عشرية ، ويختلف أيضا عن امام الشيعة الزيدية ، فى أنه يكون ظاهرا فى دور الكشف ومختفيا فى دور الستر • وفى دور الكشف يكون مالكا لكافة الأمور الدينية والدنيوية ، أما فى دور الستر فيكون سلطانه على الأمور الدينية فقط •

-
- (١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٢٧١ - ٢٧٢ •
 - (٢) فكرة اللطف الالهى قال بها المعتزلة • وقد أشرنا من قبل الى تأثر الشيعة بالمعتزلة ، ووصف الشهرستاني لبعض الشيعة بأنهم يسيلون فى الأصول الى الاعتزال •
 - (٣) الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٥٥ •
 - (٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٢٦٣ - ٢٦٤ •
 - (٥) قرآن كريم • سورة النور ، من الآية رقم ٣٦ •
 - (٦) حتى يقوم مستحقه اشارة الى القائم أو المهدي المنتظر أو السابع المنتظر ، أنظر فلسفة المهدي المنتظر عند اخوان الصفاء ، المبحث الخامس من الفصل الأول من الباب الثانى •
 - (٧) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٥٣ •

ويستغل الاخوان فكرة دور الكشف ودور الستر للتدليل على وجود الامام في كل زمان ، وذلك بقولهم « ولو كان غير ذلك كان منه خلو الزمان من الامام الذي هو حجة الله على خلقه ، وهو تعالى لا يرفع حجته ولا يقطع الحبل الممدود بينه وبين عباده ، فهم أوتاد الأرض ، وهم الخلفاء بالحقيقة في الدوريز، جميعا » (١) .

الائمة ركن من أركان الدين عند اخوان الصفاء :

يرى اخوان الصفاء أن معرفة الأئمة وموالاتهم والافتداء بهم من أركان الدين لان هؤلاء الأئمة بعد الأنبياء « هم اطباء النفوس ، ومدادو الارواح وال طالبون بها النجاة من النيران ، وال خلاص من عظيم الهوان » (٢) . أي ان الناس لا تنجو من النيران الا اذ التمسوا وطلبوا النجاة عن طريق الأئمة وبواسطتهم « لأن من عرفهم ، واتبع سبيلهم ، واهتدى بهديهم . فقد اخلص العبادة ، ونجا من الأبالسة » (٣) . ورأس الحسنات عند الاخوان هي معرفة الأئمة وطاعتهم ، ورأس المعاصي في نظرهم هو « جحد منازل اوليائه ، والتكبر عليهم ، والخروج عن طاعتهم » ، بل ان من عرفهم فلا معصية تضره بعد ذلك ، ومن عصيهم فلا حسنة تنفعه بعد ذلك (٤) . إذ أن الخروج عن طاعة الامام أو «الفسق عن أمر الرئيس» ، وترك الانقياد والاذعان للطاعة المفروضة هو الشر والمعصية والمنكر (٥) . أما الواقفون على الصراط المستقيم ، فهم الذين اتبعوا الأنبياء وتعلقوا بمن خلفهم بعدهم من أهلهم وأصحابهم ، وهم الأئمة (٦) .

صمدى فلسفة اخوان الصفاء في ضرورة وجود امام في كل عصر عند الفاطميين :

قال الفاطميون - وهم ورثة فلسفة اخوان الصفاء - بأن الله اختار الأئمة وأقامهم وجعل كل امام منهم حجة على أهل عصره وقائما بينهم

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧٩ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٥١ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٥٤ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢١٥ .

(٥) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٥٤ .

(٦) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٤٢ . وقد اشرنا من قبل الى أن معرفة الأئمة وموالاتهم ركن من أركان الدين عند الشيعة ، أما عند غيرهم . فهي ليست أصلا من اصول الاعتقاد (انظر : لشهرستاني ، نهاية الاقدام في علم الكلام ، مرجع سابق ، ص ٤٧٨) .

بأمره . وأقاموا الأدلة على اضطراب العالم الى حجة . وان الأرض لا تخلو من هذه الحجة . وأورد بعض فلاسفتهم ودعاتهم أقوالا ماثورة عن بعض الأئمة من آل البيت في إثبات هذه العقيدة ، كقول علي زين العابدين « ولم تخل الأرض منذ خلق الله آدم من حجة الله فيها ظاهر مشهور أو غائب مستور . . . ولولا ذلك لم يعبد الله » (١) . ويرون أن الله لا يرفع حجته وبه تثبت الحجة على الخلق (٢) . وقد قال المؤيد في هذا المعنى (٣) :

الامام المستنصر الطهرمولى هو لله حجة فى العباد
جسده المنذر الذى بعث الله الى الخلق عصمه للرشاد
ولأبائه. عنى الله اذ قال تعالى لكل قوم ها.

٢ - موقف اخوان الصفاء من القول بعدم الحاجة الى الامام :

نسير فى هذا المقام الى القائلين بعدم الحاجة الى نصب الامام ، ثم الى موقف اخوان الصفاء من هذا الموضوع سيما وقد تصور البعض أن اخوان الصفاء قالوا بعدم الحاجة الى الامام .

(ا) القائلون بعدم الحاجة الى الامام :

ذكرنا أن القول بضرورة نصب الامام ، والاستدلال على ذلك بأدلة عقلية ونقلية ومحاولة التدليل على أن نصب الامام أمر تقتضيه مصلحة الجماعة الاسلامية ، هو قول جميع الفرق الاسلامية باستثناء بعض الخوارج وبعض المعتزلة وبعض المرجئة .

فقد أجمعت المحكمة الأولى والنجدات من الخوارج على جواز ألا يكون فى العالم امام أصلا ، وعلى أنه لا حاجة للناس الى امام قط ، وانما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم ، فان هم رأوا أن ذلك لا يتم الا بامام يحملهم عليه جاز اقامته (٤) .

وقالت الحشوية وبعض المرجئة بأن الامامة ليست لازمة ولا واجبة . ولكن ان أمكن الناس أن ينصبوا اماما عدلا من غير اراقة دماء ولا حرب ، فحسن ، وان لم يفعلوا ذلك وقام كل رجل منهم بأمر منزله ، ومن يشتمل

(١) المجلسى ، بحار الأنوار ، تبريز ، الجزء السابع ، ص ٣٠٣ .

(٢) جعفر بن منصور ، الفترات والقراءات ، مرجع سابق ، ص ٥٨ .

(٣) المؤيد فى الدين ، ديوان المؤيد ، مرجع سابق ، القصيدة ٣٦ ، الايات ٤ - ٦ .

ص ٢٧٧ .

(٤) انشهرستانى ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الاول ، ص ١١٦ - ١٢٤ .

عليه من ذوى قرابة ورحم وجار ، فأقام فيهم الحدود والأحكام على كتاب الله وسنة نبيه ، جاز ذلك ، ولم يكن بهم حاجة الى امام ، ولا يجوز اقامته بالسيف والحرب (١) .

ويرى الهشامية أتباع هشام بن عمرو الفوطى المعتزلى (٢) . أن الامامة لا تنعقد فى أيام الفتنة واختلاف الناس ، فاذا فجرت الأمة وعصت امامها أو قتلتها ، فلا تعقد الامامة لأحد ، وانما يجوز عقدها فى حال الاتفاق والسلامة . وإلى هذا رأى أيضا ذهب أبو بكر الأصم (٣) . وقد هاجم الجاحظ فى كتابه « الحيوان » مثل هذه الآراء الشاذة وأصحابها ، الذين زعموا أن ترك الناس سدى بلا قيم أرد عليهم ، وهؤلاء بلا راع أربح لهم وأجدر أن يجمع لهم بين سلامة العاجل وغنيمة الآجل ، وأن تركهم نشر لا نظام لهم أبعد من المفاسد وأجمع لهم على المرشد ، (٤) .

كما أشار ابن خلدون الى القائلين بعدم الحاجة الى الامام باعتباره شذوذا عن القاعدة العامة ، بقوله « وقد شذ بعض الناس فقال بعدم وجوب هذا النصب - أى نصب الامام - رأسا ، لا بالعقل ولا بالشرع » ثم يقدم ابن خلدون البرهان على عدم صحة دعوة هؤلاء منتهيا الى أن هذا النصب « واجب باجماع » (٥) . وهذا هو ما انتهى اليه اخوان الصفاء من قبله ببضعة قرون من قولهم بأن « الأمة كلها تقول انه لابد من امام » (٦) .

(١) بشوان الحميرى ، الحور العين ، مرجع سابق ، ص ١٥٠ . وقد انفرد بشوان يذكر الحشوية وبعض المرجئة .

(٢) الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٧٢ ، ابن حزم ، الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، مرجع سابق ، ص ١٤٩ - ١٥٠ .

(٣) وقد عرض الشهرستاني مذهب النجدات من الخوارج ومذهب بعض القدورية او المعتزلة مثل أبى بكر الأصم وهشام الفوطى الذين يقولون « أن الامامة غير واجبة فى الشرع وجوبا لو امتنعت الأمة عن ذلك استحقوا اللوم والعقاب ، بل هى مبنية على معاملات الناس ، فان تعادلوها وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى ، واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه ، استغنوا عن الامام ومتابعته ، فان كل واحد مثل صاحبه فى الدين والاسلام والعلم والاجتهاد والناس كاستنان المشط ... فمن أين يلزم وجوب الطاعة لمن هو مثله ... » (الشهرستاني ، نهاية الاقدام فى علم الكلام ، مرجع سابق ص ٤٨١ - ٤٨٢)

(٤) انظر : الجاحظ ، الحيوان ، مرجع سابق ، الجزء العاشر ، ص ١٢ .

(٥) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ١٧٢ .

(٦) انرسائل . الجزء الثالث ، ص ٤٩٣ .

(ب) هل قال اخوان الصفاء بعدم الحاجة الى رئيس ؟

لقد تصور البعض من أحد النصوص التي أوردتها الاخوان في رسائلهم ، أن الاخوان يؤمنون بعدم الحاجة الى رئيس اذا ما وجد الانسان العاقل الخير . ومن ثم رأوا أن الموقف من العقل الذي اتخذته اخوان الصفاء قد يؤدي الى اعتبارهم من أتباع المعتزلة الذين أقروا بسلطان العقل (١) .

وقد كان النص الذي دفع هؤلاء البعض الى هذا التصور ، هو قول الاخوان « واعلم انه ما من جماعة تجتمع على امر من امور الدين والدنيا ، وتريد أن يجرى أمرها على السداد ، وتكون سيرتها على الرشاد ، الا ولا بد لها من رئيس يرأسها ليجمع شملها ويحفظ نظام أمرها ، ويراعى تصرف أحوالها ويرم على الانتشار جماعتها ، ويمنع من الفساد صلاحها ... ونحن قد رضينا بالرئيس على جماعة اخواننا ، والحكم بيننا ، العقل الذي جعله الله تعالى رئيسا على الفضلاء من خلقه الذين هم تحت الأمر والنهي ، ورضينا بموجبات قضاياه على الشرائط التي ذكرناها في رسائلنا وأوصينا بها اخواننا . فمن لم يرض بشرائط العقل وموجبات قضاياه ، ولم يقيها تلك الشرائط التي أوصينا بها اخواننا أو خرج عنها بعد الدخول فيها ، فعقوبته في ذلك أن نخرج من صداقته ونتبرأ من ولايته ، ولا نستعين به في أمورنا ، ولا نعاشره في معاملتنا ، ولا نكلمه في علومنا ، ونطوي دونه أسرارنا ، ونوصي بمجانبته اخواننا » (٢) .

وفي تصوري أن الأمر على خلاف ما تصور أولئك البعض من هذا النص . حيث نرى أن ما يقصده الاخوان بالعقل هنا هو أنه رمز الى « الامام » في دور الستر . ومما يؤكد ذلك قول الاخوان في إحدى رسائلهم « والعقل خليفة الله الباطن ، فمن سلط على خليفة الله عدوه دمره الله وذهب عقله بدخول عدوه عليه ، فاذا ذهب العقل فلا دين ولا علم ولا مروءة ولا حياة ولا مراقبة . ومن عدم هذه الحصال كان موته صلاحا عاما » (٣) .

وهذه الصفات التي يصف بها اخوان الصفاء « العقل » هي نفس الصفات التي يوصف بها الامام عند الشيعة عموما ، الذين يرون أن من مات ولم يعرف امام زمانه ، مات ميتة جاهلية ، وأن الدين والعلم لا يكونان الا بالامام .

(١) البير نصري نادر ، من رسائل اخوان الصفاء . مرجع سابق ، ص ٢٨
عمر فروخ ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، فصل الدولة والسياسة الفلسفية .
(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٧ - ١٢٨ .
(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٧٤ .

ويؤكد تصورنا هذا ، ما يذكره الاخوان ايضا فى موضع آخر من رسائلهم بقولهم « واعلم أن العقلاء الأخيار اذا انضاف الى عقولهم القوة بواضع الشريعة ، فلا يحتاجون الى رئيس يرأسهم ويأمرهم وينهاهم ويزجرهم ويحكم عليهم ، لأن العقل والقدرة لواضع الناموس يقومان مقام الرئيس الامام . فهل بنا أيها الاخ ان تقتدى بسسه الشريعة ونجعلها اماما لنا فيما عزمنا عليه » (١) . كما يقولون فى موضع ثالث « والرئيس الواحد هو العقل » (٢) .

وفى شأن أهل الذكر الذين هم أهل بيت النبوة المنصوبون لنجاة الخلق ، يقول الاخوان « أهل الذكر فى بعض الوجوه هو العقل الذى يدر النفس ما غاب عنها من أمر عالمها الروحاني ومحلها النوراني ، ويحرضها على المتاجر الربحية ، ويحثها على الأعمال الصالحة . وأن النفس متى عدلت عنه وخالفته وتركت وصية ربها ، وما أمر به مولاه ، وأقبلت على طبيعته ومالت الى استحسانها ، وطلب الرياسة والعلو ، والتعصب والتحدى ، أصابها مثل ما أصاب المقصد والأعمى اللذين خالفا وصية صاحب البستان » (٣) « فاجعل الخليفة على نفسك عقلك واقبل منه أوامره ونواهيته » (٤) .

ويقابل الاخوان بين أفعال القوة الناطقة اذا لم يرأسها ويلزمها العقل وبين أفعال البشر اذا تنازعوا واختلفوا وصاروا ذوى مذاهب كثيرة « اذا لم يرأسهم ويلزمهم امام عادل من خلفاء الأنبياء عليهم السلام » (٥) .

وهكذا تعبر هذه النصوص عن ان الاخوان يقصدون بالعقل الرمز الى الامام وأنهم لم يقصدوا بفكرتهم حول العقل القول بعدم الحاجة الى رئيس كما تصور البعض .

والحقيقة السياسية الهامة التى يمكن استخلاصها من آراء الاخوان حول الحاجة الى الامام ، هى أن الحاكم فى نظر اخوان الصفاء هو وصى على المحكومين ، بل هو راع لهم . والحكم حسب فلسفتهم هذه ، حكم مطلق ، والحاكم يوجه المحكومين ويحميهم من الأخطار الخارجية والداخلية ، بن هو يحميهم من أنفسهم ، فى دينهم ودنياهم ، لأنهم لو تركوا لأنفسهم لما عرفوا ما يفيدهم وما يضرهم ، ولأوردوا أنفسهم موارد التهلكة . فوظيفة الحاكم

-
- (١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٣٧ .
 - (٢) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٨٢ .
 - (٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٥٦ .
 - (٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٨٠ .
 - (٥) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٨٩ .

اذن توجيه وارشاد مستمر ، حتى فى أدق تفاصيل حياة المحكومين . اما المحكومون ، فما عليهم سوى الطاعة ، اذ أنهم لا يعلمون من أمرهم شيئا . وهم فى حاجة دائمة لمن يأخذ بيدهم ويرشدهم الى ما فيه خيرهم وسعادتهم . ومن ثم فالعلاقة بين الحاكم والمحكومين ليست علاقة مشاركة أو تبادل وانما هى علاقة توجيه من جانب ، وطاعة وانصياع من جانب آخر .

وهكذا يدعو الاخوان الى أرستقراطية العقل والحكمة والفكر ، ويفقدون الثقة فى الانسان العادى ، ويرون أنه لو ترك وشأنه أضل الطريق ، وأنه فى حاجة دائمة الى توجيه من حاكم مطلق أعقل منه وأحكم . وهذا الاعتقاد بضرورة فرض وصاية على الانسان العادى تشير الى وجود نزعة ثيوقراطية تحكمية ، بالرغم من أن هذه الوصاية هى وصاية الأئمة العقلاء الحكماء المعصومين .

المبحث الرابع

تعيين الإمام عند اخوان الصفاء

أشار اخوان الصفاء الى الاختلاف الذي وقع بين الأمة بسبب مساندة الإمامة في عدة مواضع من رسائلهم ، منها قولهم « واختلّفوا في خليفة الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، وكان ذلك من أكبر أسباب الخلاف في الأمة الى حيث انتهينا » (١) . وفي الفصل الذي خصصوه للمبحث « في بيان سبب اختلاف العلماء في الإمامة » قالوا « اعلم أن مسألة الإمامة أيضا من احدى أمهات مسائل الخلاف بين العلماء ، قد تاه فيها الخاضعون الى حجج شتى ، وأكثروا فيها القيل والقال ، وبدت بين الخاضعين فيها العداوة والبغضاء ، وجرت بين طالبيها الحروب والقتال ، وأبيحت بسببها الاموال والدماء ، وهي باقية الى يومنا هذا لم تنفصل ، بل كل يوم يزداد الخاضعون المختلفون فيها خلافا على خلاف ، وتتشعب فيها ومنها آراء ومذاهب ، حتى لا يكاد يحصى عددها الا الله » (٢) .

وقد أشار الاخوان الى الاختلاف الأساسي في مسألة الخلافة بين القائلين بالاختيار وبين القائلين بالنص ، وفي هذا يقول الاخوان « وأما ما ينبغي أن يكرن الإمام ومن هو ، فهم مختلفون على رأيين ومذهبين ، فمنهم من يرى ويعتقد أنه لا ينبغي أن يكون أفضلهم كلهم بعد نبيها ، وأقر بهم اليه نسبة ، ويكون قد نص عليه ، ومنهم من يرى بخلاف ذلك . ولهم في هذين الرأيين منازعات وخصومات ، بطول شرحها مذكورة في كتبهم » (٣) .

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٥٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٩٣ . ولذا يقول الشهرستاني « ما سل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان » (الشهرستاني ، الملل والنحل مرجع سابق ، الجزء الاول ، ص ٢٤) .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٩٤ .

الشروط الواجب توافرها في الامام عند اخوان الصفاء :

إذا كان الاخوان قد حاولوا الظهور بمظهر التجرد في ذنوبهم ما ينبغي أن يكون عليه الامام . الا أن قولهم اشتمل الشروط الأساسية الواجب توافرها في الامام وهي ثلاث ، أولها أن يكون أفضل البشر كلهم بعد النبي ، وثانيها أن يكون أقربهم نسبة الى النبي ، وثالثها ان يكون قد نص عليه . وفيما يلي عرض لآراء اخوان الصفاء في صدد هذه الشروط :

١ - ان يكون الامام أفضل البشر بعد النبي :

يرى الاخوان أن الحاجة دائما تكون الى الأفضل ، ويستدلون على ذلك بحاجة النفس الى قوة أخرى لافادتها من العلم ما به صلاح أمرها ، وليست هذه القوة سوى العقل . وإذا كان العقل عند الاخوان بمثابة النبي أو « الرئيس » ، فإن « من يخلفه من أهله وأصحابه » ومن قبل منه ما القاء اليه ، كممثل الأعضاء الفاضلة » (١) .

وقد صاغ الاخوان فكرة التفاضل بين البشر ، وانسياب الفضائل من الملائكة الى الأنبياء ثم من هؤلاء الى القريبين منهم بالنسبة ، وذلك بقولهم « ثم لا يزال التفاضل يقع فيما بينهم - أي بين البشر - حتى نتصل تلك الفضائل كلها بوجه ذلك الزمان ورئيسه ، المتلقى من الملائكة وحيا والهاما . . . » وأن ذلك الشخص الكريم انما يتلقى ذلك الفيض الشريف والعلم اللطيف ، بقرب نسبة نفسه الفاضلة ، وأدواته الكاملة منهم . ثم كذلك كان قبول أهل زمانه منه ، وأخذهم عنه ، بالنسبة القريبة بينه وبينهم . وأن كل واحد أخذ من ذلك حظه ونائل قسطه » (٢) .

وبالرغم من أن الاخوان يرون أن الامامة من حق علي بن أبي طالب . الا أنهم لم يتبادوا في فكرة امامة الأفضل للتدليل على أنه كان أفضل الصحابة ، ولعل مرجع ذلك هو أن التشيع حتى عصر الاخوان لم يكن قد خرج عن طوره المعتدل ، وفي هذا الطور لم يكن هناك أحد من الشيعة يطعن في الخلفاء الراشدين وفي خلافتهم ، أو يدعى أنهم فسقوا لاغتصابهم : خلافة ، كما حدث فيما بعد على أيدي دعاة وفلاسفة الحركة الاسماعيلية ، إلى عهد الدولة الفاطمية ، حيث اشتدت حملة الطعن فيهم إلى حد تكفيرهم . هذا وإن كان للاخوان قصص رمزية في تفضيل علي بن أبي طالب على باقي الصحابة .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٦٤ - ٦٦٥ ، ٧٠٢ - ٧٠٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٦٦٠ - ٦٦١ .

٢ - أن يكون الامام أقرب البشر نسبة إلى النبي -

أشرنا من قبل في المبحث الخاص بالتشيع إلى قول الاخوان بأن الله قدر أن يرث مقام السادس من رسله ، أول المسارعين إلى دعوته من أولاده في الدين الظاهر ، وذهبنا إلى القول بأن المقصود بذلك هو علي بن أبي طالب .

في هذا المقام لا تشير الرسائل إلى قرابه الدم أو نسبة الدم بين النبي عليه السلام وبين ابن عمه علي بن أبي طالب ، وإنما تشير إلى نسبة الولاء أو النسب الروحاني باعتبار أن عليا بن أبي طالب كان من أولاد النبي عليه السلام في الدين أو الدعوة (١) . ولا شك أن من كان يهده الصفة من القرابة للرسول ، كان أهلا لموضع حكمته ، ومن ثم يرى الاخوان أنه « لا شك ، يرث مقامه من بعده ، ويتقلد أمانته وعهده ، في تبليغ موعظته ، وإقامة دعوته ، وتكميل شريعته ، بمجاهدة أعدائها ، وإظهار تأويلها ، والقيام بما تحتاج إليه الأمة فيها ، مما تكون به حياتها ونجاتها وسلامتها » (٢) .

ولعل الفترة التالية من رسائل الاخوان تدل على أنهم يشيرون إلى أن عليا بن أبي طالب هو المستحق للامامة بعد النبي عليه السلام ، إذ يقول الاخوان « وأعلم يا أخي أيديك الله وإيانا بروح منه ، أن تلميذ الحكيم الذي رافقه في حياته ، وخدمه في طول مدته ، وتعلم منه علمه ، وأودعه حكمته ، هو الذي يجيب عما يسأل عنه من سؤالات الحكمة ، كما كان معلمه يجيب في وقته من يسأل عن مثل ما قدمنا ذكره ، كذلك المستحق للمنزلة بعد النبي ، هو الذي يحسن الجواب في وقته عما يسأل عنه من مشكلات أمور الشريعة ، ومعضلات الأحكام . ومن كان بالضد من ذلك ، فلا يستحق اسم الحكمة بعد الفيلسوف . كذا لا يستحق اسم الامام بعد النبي من كان لا يحسن القيام بما تحتاج إليه الأمة ، إلا كما قال الله عز وجل « أئمة يدعون إلى النار » (٣) بالجهل ، كما كانوا قبل قيام الشريعة في جاهليتهم أئمة في الضلال » (٤) .

ويمكننا أن نستخلص من هذا النص أن المقصود بتلميذ الحكيم الذي رافق الفيلسوف طوال حياته وتعلم منه الحكمة ، هو علي بن أبي طالب الذي

(١) انظر فكرة النسب الروحاني عند اخوان الصفاء ، المبحث السادس من الفصل

الأول من الباب الثاني .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٨٣ - ٣٨٤ .

(٣) قرآن كريم ، سورة القصص ، الآية رقم ٤١ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٨٠ - ٢٨١ .

رافق النبي وتعلم منه العلم . وقد سبق أن تعرضنا لاستشهاد الاخوان بقول النبي « أنا مدينة العلم وعلى بابها » . ويؤكد ذلك ما أشار اليه الاخوان في نهاية الفقرة السابقة من أن الذي يستحق الامامة بعد النبي هو الذي لم يكن له باع في الجاهلية قبل نزول الدعوة ، ولا شك أن عليا ابن أبي طالب كان صبيا عند نزول الوحي (١) .

٣ - أن يكون الامام قد نصي عليه :

إذا كان الاخوان يرون أن الخليفة بعد النبي يجب ان يكون افضل من صاحبهم وخلفهم بعده من أهل بيته ، وأن يكون هذا الخليفة أقربهم نسبية الى النبي فانهم يرون أن هذا الخليفة لابد أن يكون قد نال خلافته بالنص أو بالوصية ، وأن تسير الخلافة فيما بعد على هذا الاساس .

ويعبر الاخوان عن فكرة الوصية بقصة رمزية شديدة الشبه بقصة هذير خم في أشخاصها ومضمونها ، للتأكيد على أن وصية النبي لمن يخلفه هي وصية واجبة عليه وأنه بموجب الحكمة لم يكن له أن يترك الأمة بدون وصية على خليفته ، وأن واجب الأمة عدم الخروج عن الوصية بموجب الطاعة التي فرضها الله على المؤمنين لرسوله (٢) .

(١) ولعل المقصود يقول الاخوان « كما كانوا قبل قيام انشريعة من جاسيتهم انه في الضلال » هو الإشارة الى من تولوا الامامة بعد النبي عليه السلام ، أي أبو بكر وعمر وعثمان ، الذين قضوا فترة طويلة من حياتهم في الجاهلية . وإذا صح هذا القصد فربما كان هدف الاخوان هو وصف الخلفاء الثلاثة بالجهل ، ولكنهم لم يطعنوا فيهم بأسلوب صريح ومباشر ولم يصلوا الى حد تكفيرهم كما حدث فيما بعد على أيدي دعا وفلاسفة الديانة الفاطمية .

(٢) تتلخص قصة الاخوان في قولهم « وقد حكى أن بعض ملوك الهند لما دلت وفاته وكان مسلما ، قد احضر ولدا له قد كان أهلا للملك بعده ، ولم يكن له ولد سواه ، وقد علمه شيئا من الحكمة وعرفه شيئا من سياسة الملك » ثم يذكر الاخوان وصايا الملك لابنة بما يجب أن يتحل به من الخصال التي تنفع في الدنيا والآخرة وتلك التي يصلح بها ملكه ويثبت بها سلطانه . وبعد ذلك يقول الاخوان « ويقال انه - أي الملك - لما فرغ من وصية ولده الذي أهله للملك بعده ، جمع علماء أهل مملكته وأولى الفضل والشرف فيهم من أهل المنازل والرتب الذين هم أصحابه وأسيابه ، فقال : أيها العلماء الذين كانوا ولاه أمري وأهل سرى وبطانتى ، قد كنتم لى نصحاء ومطيعين .. فكوتوا لهذا الغلام مثل ما كنتم لى .. وقد علمتم الذي عاهدتوني عليه ، وما وصيتكم به في أمر هذا الغلام الذي بيني وبينكم ، فأياكم والتخير عليه وتقتض المهد له فليس المنكوت عليه بأسوأ حال من الثالث ، فعليكم بالسبح والطاعة ، وأوفوا له يوف الله لكم ، وقواله يق الله لكم وتمموا له فيه ما بدأتم ، ريثم الله لكم أفضل أموركم . ويحسن حاكم على يديه . فهذا هو ملككم . وأخذ يعضده ودعا له وأشهد بعضهم على بعض ، وأشهد الله تعالى عليهم . ولحقته سكرة الموت واعتقل لسانه وضمف جنانه وعرق جبينه واعتنقه »

مهاجمة الاخوان للاجتهد والقياس في اختيار الخلفاء :

يستخلص من القصة الرمزية التي جرت بين الغربان والبازي - والتي اشرنا اليها من قبل - أن الأمة تهلك اذا ما خالفت وصية نبيها فيما يتعلق بمن يخلفه كما يستخلص أيضا أن الاخوان يهاجمون من تولوا أمر الخلافة بعد النبي عليه السلام دون أن يكون لديهم الاستعداد للقيام بأمرها على ما يجب ، وأن هؤلاء الخلفاء حينما التحسوا الخلافة انما التحسوها من أجل تحقيق أغراضهم الدنيوية (١) .

وبالرغم من أن هذه القصة لا تشير صراحة الى الخلفاء الراشدين ، الا انه من المتصور أن البازي يرمز الى أبي بكر الصديق ، ويستخلص ذلك من إشارة الاخوان الى قيام البازي (أبو بكر) بقولية بعض أبناء جنسه (عمر بن الخطاب) أمر الغربان (الأمة الاسلامية) .

ولعل أهم ما جاء في هذه القصة هو مهاجمة الاخوان لفكرة اختيار الامام بمعرفة البشر ، ومهاجمتهم لفكرة الاجتهد في الرأي الوارد في القصة على لسان الغربان بقولهم بعضهم لبعض « تعالوا حتى نجتهد في الرأي ونجمع العلماء وأهل الفضل فينا ، ونعقد مجلسا للمشاورة فيمن يصلح لهذا الأمر ، وفيمن ينبغي أن يكون ملكا علينا » .

وقد عبر الاخوان عن الخلافة التي تقوم على الاجتهد بأنها « خلافة الخلق » وأنها على طرفي النقيض لما يسمونه « خلافة الله » . واعترضوا على القائلين بأن اختيار الخليفة بالاجتهد لا يكون إلا بأمر الله ومشيبته وتقديره المسبق لهذا الاختيار (٢) . بقولهم « فان قال قائل ذلك لا يكون إلا بأمر

تطوّلها ، وفاضت روحه وحزن عليه أهل مملكته . ثم قضى الله فيمن بعده بما أحبه وتصرّفت بهم الأحوال » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧٣ - ١٧٧) . ويعلق الاخوان على هذه القصة بقولهم « فتأمل أيها الأخ ، هذه الوصية ، وتديرها وتنفّذ شقّة هذا الملك على ولده كيف رضى له ما كان يرضى لنفسه » . فهكذا يجب على الحكيم أن يؤمّن تلامذته وغل النبي أن ينصح أمته ومن يخلفه فيهم لقامة وخلافته من بعده » (المرجع السابق ، ص ١٧٥) .

(١) أنظر تفاصيل القصة في الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٦٧ - ١٦٨ . ولؤلؤنا في ذلك ماركية : انظر

Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit., pp. 572-574.

(٢) ذهب الامام الغزالي فيما بعد الى القول بأن نصب الخليفة أو الامام بالاختيار انما هو نصب واختيار من الله قبل اختيار الناس . وقد عارض بهذا التفسير ما احتل به الشيعة من تفديس للامامة . ويصف الغزالي هذا المنهج في الاختيار بقوله « بل اكتفي بشخص واحد يبايع وحكما بانعقاد الامامة عند بيعته ، لا لعزده في بيته . ولكن لكون النفوس محمولة على متابته ومبايعه من اذعن هو لطاعته . وكان في متابته قيام قوة الامام وشوكة ، وانصراف قلوب الخلق الى شخص واحد أو شخصين أو ثلاثة على ما تقتضيه =

الله سبحانه ، فقد صدق اذا اتبع فيه المستخلف الأمر الذى يرضى الله عز اسمه ، وهو الذى من أطاعه فقد أطاع الله كما قال تعالى « من يطع الرسول فقد أطاع الله » (١) • وأن عدل عنه الى ضده - يقصد الاخوان هنا مخالفة وصية الرسول بشأن خليفته - فقد خرج من أمر الله تعالى وارتكب نهيه » (٢) •

وعلى هذا الأساس كان هجوم الاخوان على فكرة الاجتهاد والقياس . وقالوا أن الاجتهاد والقياس كانا من أسباب اختلاف العلماء والفناء نظرا لاختلاف طرق كل منهم فى الاجتهاد والقياس مما سنع لكل منهم « شئ ، خلاف ما سنع لصاحبه ، فتعلقوا واجتهدوا واحتجوا على صحتها » (٣) •

ويرى الاخوان أن الاجتهاد والقياس لا يؤدي الى معرفة الحقيقة ، ويشبهون ذلك بقياس ابليس حينما رفض السجود لآدم وقاس نفسه به وقال أن آدم خلق من طين بينما هو خلق من نار قياسا على أن عنصر النار أشرف من عنصر الطين « فكان من تكبره وظنه وقياسه ما قد ذكره ، وما

الحال فى كل عصر ، ليس أمرا اختياريا يتوصل اليه بالحيلة البشرية ، بل هو رزق الهى يؤتيه الله من يشاء • فكانا فى الظاهر رددا تبيين الامامة الى اختيار شخص واحد ، وفى الحقيقة ردداها الى اختيار الله تعالى ونصبه ، الا أنه قد يظهر اختيار الله عقيب متابعة شخص واحد أو أشخاص ، وإنما المصحح لمقد الامامة انصراف قلوب الخلق لطاعته والالتقاد له فى أمره ووليّه ، وهذه نعمة وهدية من الله تعالى ، فإذا أتاحها لعبد من عباده ، وصرف الى محبته وجوه أكثر خلقه ، كان ذلك من الله تعالى لطفًا فى اختياره لخلافته ، وتعيينه للاقتداء بأوامره فى تفقد عبادته ، وذلك أمر لا يقدر كل البشر على الاحتياط لتحصيله • فلينظر الناظر الى مركبة الفريقين اذ نسبت الباطنية انفسها الى أن نصب الامام عندهم من الله تعالى ، وعنده خصومهم من العباد • ثم لم يقدروا على بيان وجهة نسبة ذلك الى الله تعالى الا بدعوى الاختراع على رسوله فى النص على علي ، ودعوة يقام ذلك فى ذريته بقاء كل خلف لكل واحد ، ودعوى تنصيبه على أحد أولاده بعد موته الى شروب من الدعاوى الباطلة ، ولما نسبونا الى أنا لنصب الامام بشبهوتنا واختيارنا وتقموا ذلك منا ، كشفنا لهم بالآخرة أنا لسنا نقدم الا من قدمه الله فان الامامة عندنا تنعقد بالشوكة ، والشوكة تقوم بالمبايعة ، والمبايعة لا تحصل الا بصرف الله تعالى القلوب قهرا الى الطاعة والموااة • وهذا لا يقدر عليه البشر ويدلك عليه أنه لو أجمع خلق كثير لا يحصى عندهم على أن يصرفوا وجوه الخلق وعقائدهم عن الموااة للامامة العباسية صومًا ، وعن المشايمة للدولة المستظهيرية أيدها الله بالدوام خصوصا ، لأنوا أعمارهم فى الحيل والوسائل وتهيئة الأسباب والوسائل ، ولم يحصلوا بالآخرة الا على الخيبة والحرمان • فهذه طريق امامة البرهان على أن الامام الحق المستظهر بالله ، حرس الله ظلاله

فى هذا العصر (الغزالي ، المستظهرى ص ٦٥ - ٦٦) •

(١) قرآن كريم ، سورة النساء ، الآية رقم ٨٠ •

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ص ٣٧٦ •

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٩ •

تمادى عليه من غيه واستكباره ونفاقه واصراره وما أضمره من العداوة
لآدم وولده « (١) » .

ولهذا يذكر الاخوان فى رسالة الحيوان أن بنى آدم المتسلطون على
البهائم الطاهرة « هم أصحاب الرأى والقياس ، والعصى والالتباس ، أنباغ
الطواغيت والابالسة والشياطين ، أعداء الأنبياء ، وأضداد الأئمة » (٢) .

ويرى الاخوان أن هدف اهل القياس والاجتهاد هو الوصول الى
الرياسة من وراء ذلك ، فيقولون « ان اصحاب الجدن والمنظرات ، ومن
يطلب المنافسة فى الرياسة ، اخترعوا من انفسهم فى الديانات والشرائع
اشياء كثيرة لم يات بها الرسول عليه السلام ، وما امر بها ، وابتدعوها
وقالوا للعوام من الناس : هذه سنة الرسول عليه السلام وسيته ...
وأحدثوا فى الأحكام والقضايا أشياء كثيرة بأرائهم وقياساتهم ، وعدلوا
بذلك عن كتاب ربهم وسنة نبيهم عليه السلام ، واستكبروا عن اعل
الذكر الذى بينهم ، وقد أمروا أن يسألوهم عما أشكل عليهم (٣) ، وظنوا
سخافة عقولهم أن الله قد ترك أمر الشريعة وفرائض الديانة ناقصة ، حتى
يحتاج هؤلاء الى أن يبينوه بأرائهم الفاسدة وقياساتهم الكاذبة ، واجتهادهم
الباطل ... وانما فعلوا ذلك طلبا للرياسة كما بينا آنفا ، وأوقصوا
المخلاف والمنازعة فى الأمة ... فلا يزال ذلك دأبهم والرؤساء الجهال فيهم
يتزايدون فى كل يوم ، واختلافهم يزداد ، واحتجاجاتهم ومنظراتهم تكثر ،
وجدالهم ينتشر (٤) ، حتى ينسخوا أحكام الشريعة ، ويغيروا كتاب الله
بتفسيرهم له خلاف ما هو به ... وقلبوا المعانى ، وتكلموا بها على
ما يريدون مما يقوى رياستهم » (٥) .

(١) :رسالة الجامعة ، الجزء الأول . ص ١٥٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٤٣ - ٤٤٤ .

(٣) يرى ماركيه أنه عند الاسماعيلية لا توجد أى اختلافات فى وجهات النظر ،
بل توجد حقيقة واحدة قد يكون لها عدة وجوه . ومن ثم فإن الرأى والاجتهاد والقياس
- بالمعنى المعتدل لهذه الكلمات - محكوم عليها بالولت عندهم . وعلى العكس من ذلك
يلعب التأويل دورا أساسيا ، ويرتبط بمشقة وإرادة الامام الذى يتمتع بصلاصت فريدة
والذى أيدته الله بقوى خاصة ، وتميز بكون علمه الهيا . ويعرف الاتباع الأسرار بطرق
وتأويلات مختلفة حسب المرتبة التى يحتلها المفسر أو عضو الجماعة . وبناء عليه فإن
معرفة حقائق الأمور أصبحت قاصرة على الإمام فقط .

(Yves Marquet, Imam, Op. Cit, p. 56.

(انظر :

(٤) يرى ماركيه أن المقصودين بهذا المعنى هما الخليفة المأمون والخليفة المتوكل دون

أن يقدم تفسيراً مقبولا لذلك ، Ibid, p. 57.

(٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٥٣ - ١٥٤ ، وينسب القاضى عبد الجبار

نفس هذه الآراء للفرقتى الامامية والرافضة ويملق عليها بقوله « وعند الامامية وطبقات =

صدى مهاجمة الاخوان للاجتهااد والقياس عند الفاطميين :

واذا اطلعنا على كتب دعاة وفلاسفة الدولة الفاطمية ، نجد انهم لم يأخذوا بالرأى والقياس فى التفسير والفقه ، بل كانوا ينكرون حجة الاجماع والقياس ، وطعنوا فى فتاوى الصحابة وجميع اهل الراى والحديث (١) . وذهبوا الى أن الفقهاء من أهل المذهب الأولى حرقوا القرآن الكريم عن معانيه التى هى غرضه ومعناه (٢) . واعتقدوا ان الناس لو أخذوا بما فى القرآن الكريم من قوله تعالى « فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول » (٣) لما اضطر أحد الى العمل بالرأى والقياس بعد عهد الرسول ولأن الرسول غير باق ليحكم فيما بين الناس من خلاف ونزاع . فان القصد بهذه الآية الكريمة النص على امام بعد امام من ذرية الرسول يقوم بفصل الخطاب (٤) . وقد ذكروا أن أهل الراى والقياس ينفرون أقوالهم من يوم الى يوم . وروى علماء المذهب الفاطمى قصة طريفة جرت بين جعفر الصادق وأبى حنيفة النعمان استندوا عليها فى انكار العمل بالقياس ، حيث قال الصادق للنعمان « ان أول من قاس إبليس حين رأى ان عنصر النار أشرف من عنصر الطين فأتى الله يا نعمان ولا تقس فاننا نقف غدا بين يدي الله تعالى فيسألنا عن قولنا ، ويسألكم عن قولكم . فنقول نحن قلنا ما قال الله تعالى ورسوله ، ونقول أنت وأصحابك رأينا وقسنا . فيفعل الله بنا وبكم ما يشاء » (٥) .

== الرافضة أن أبا بكر وعمر وعثمان والبدرين والمهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم وأعانوهم على وراثة الأرض حتى أبادوا الأمم وغلبوا ملوك الفرس والروم والترك وغيرهم من أمم الترك ، كانوا كفارا مشركين طلاب دنيا لا طلاب دين ، وأنهم غيروا القرآن ، وعطلوا النصوص ، وبدلوا الشريعة من الطهارة والأذان والصلاة والمواقيت والصوم والمواريث والنكاح والطلاق . ورفضوا ما كان ووضعوا ما لم يكن . وشهادة الله لهم بخلاف قول هؤلاء فيهم وهم يقولون ما ظهر بعد (فى معنى قوله تعالى « ليظهره على الدين كله ») وإنما يتم ظهوره بقيام صاحب الزمان . وجواب هذا : السكوت عنه والتعجب منه . فانه ليس مع المكابرة مناصرة « (عبد الجبار بن أحمد الهمداني ، تبييت دلائل النبوة ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٣٥٤ - ٣٥٥) .

(١) البغدادي ، الفرق بين الفرق ، مرجع سابق ، ص ١١٤ .
(٢) المؤيد فى الدين ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٧ .
وانظر أيضا البيهقي رقم ٢٨ ، ٢٩ من القصيدة الأولى من ديوان المؤيد فى الدين ، مرجع سابق ، ص ١٩٢ .

(٣) قرآن كريم ، سورة النساء ، الآية ٥٩ .

(٤) المؤيد فى الدين ، سيرة المؤيد ، مرجع سابق ، ص ٢٤ .

(٥) المؤيد فى الدين ، سيرة المؤيد ، مرجع سابق ، ص ٢٤ - ٢٥ . وقد وردت هذه القصة أيضا فى المجالس المؤيدية فى مواضع متفرقة . والطريف أننا نجد أهل السنة ينقلون هذه القصة كما هى ، فقد ذكرها مثلا : أبو الحسن الملقب . التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، مرجع سابق ، ص ١٩ .

وهكذا أنكر الفاطميون الرأي والقياس ، ورأوا أنهما سبب الاختلاف في الآراء والمذاهب ، واعتقدوا أن المسلمين لو أخذوا تأويل القرآن عن الوصي والأئمة من بعده لما وجد هذا الاختلاف ، إذ أن الدين وما يتفرع منه من علوم وأسرار وقف على الأئمة من آل البيت اختصاصاً بها دون غيرهم من البشر - وهي الفكرة التي عبر عنها إخوان الصفاء بأنها « الولاية المخصوصة » - وليس لأحد غير الأئمة أن يدعى علماً . وهذا الاعتقاد نفسه هو الذي دان به الشيعة ، حيث تنفى جميع فرق الشيعة اجتهاد الرأي في الأحكام وتكرر القياس ، باستثناء بعض الزيدية الذين رأوا الأخذ بالرأي (١) .

خلاصة رأي الإخوان في شأن تعيين الإمام :

يستند رأي الإخوان في شأن تعيين الإمام إلى عقيدتين أساسيتين هما :

١ - عقد الولاية للنبي والإمام لا يكون بمعرفة البشر :

حيث يرى الإخوان أن البشر لا يمكنهم الوصول إلى كيفية عقد الولاية حتى لو استخدموا في ذلك أرقى وسائل العلم مثل علم الفلك وعلم النجوم ، إذ أن عقد اللواء للنبي والإمام يكون ، بعلم هو أعلى من هذا وأوضح ، وذلك أنه عقد بقصد التأييد وموافقة التسديد (٢) ، ويقصدون بذلك العلم الإلهي والتأييد الرباني .

٢ - أن الإمام بعد النبي هو علي بن أبي طالب بالنص :

ويرى الإخوان أيضاً أن اللواء الذي يعقد للنبي والإمام ، لا يعقد بعدهم إلا لمن كان من النبي أو الإمام « بالمنزلة التي يستحق بها ميراث ذلك العلم » ويستشهدون على ذلك بحديث الراية التي عقدها رسول الله عليه السلام لعلي بن أبي طالب في قوله « لأعطين الراية غدا رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله » كراة غير فراد لا يرجع حتى يكون الفتح على يديه ، « وكان ذلك كذلك » (٣) . ومن ثم يرى الإخوان أن من عقدت

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، مرجع سابق ، الجزء الأول ص ٥٣ ، ٥٤ . ويلاحظ أيضاً أنه يوجد من بين مدرسة الحديث من أنكر الأخذ بالرأي .
(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٨٣ .
(٣) للرجع السابق ، ص ٢٨٣ .

له الراية هو الذى يستحق بموجب هذا العقد أن يرث مقام النبى عليه السلام (١) .

وقد تصور ماركيزه أن الاخوان يطلقون لفظ النبى على محمد عليه السلام ، وعلى من يستخلفه من الأئمة ، واستدل على ذلك من قول الاخوان « والخلافة الكبيرة ، التى هى خلافة الله تعالى ، والمستخلف بها هو النبى . صلى الله عليه وسلم ، فى زمانه . وبهذا العقد يكون من استخلفه النبى ، عليه السلام ، من بعده ، اذا مضى الى ربه عن اسمه » (٢) . حيث رأى

(١) حديث الراية يوم خيبر من الأحاديث الثابتة فى حق على عند كل من الشيعة والسنة ، وقد عقد اللواء لعل بعد أن أعطيت الراية لغيره من كبار الصحابة كابى بكر وعمر ولم يفتح الحصن على أيديهما . وقد أورد هذا الحديث كل من : البخارى فى صحيحه ، الجزء الثانى ، باب (فضائل على) ، ص ١٩٧ ، ومسلم فى صحيحه ، الجزء الثانى ، ص ٢٧٩ ، والمستدرك فى شرح صحيح البخارى ، الجزء السابع ، ص ٢٣٤ ، والترمذى فى صحيحه ، الجزء الثانى ، ص ٢١٤ ، والحاكم فى المستدرک ، الجزء الثالث ، ص ١٠٩ . ويبدو أنه لا يوجد حديث للنبى أجبع المسلمون على صحته إجماعهم على هذا الحديث فقد اعترف بصحته حتى أشد أهل السنة تطرفا «ابن حزم وابن تيمية» . أما وجه الاستدلال على الإحقية بالإمامة ، وأن هذه الصفات التى وردت فى الحديث خاصة بعلى وهو وحده الذى يحبه الله ورسوله كرار غير فرار ، فهذا يدل على الأفضلية ، بالتالى الإحقية فى الإمامة من حيث أن الإمامة للأفضل . ووجه اختصاص على بهذه الصفات هو عدم توافرها فى غيره من حيث أن أحدا غيره لم يفتح الله على يديه الحصن ، ولم يتصف بقول رسول الله « كرار غير فرار » ، وقد بلغ مدح النبى أقصى غاية المدح والتعظيم بتشريف على بحبه الله ورسوله ، ولا شك كما يرى الشيعة أن الأحب هو أحق بالإمامة . وقد بالغ الشيعة فى وصف انتصار (على) إذ اعتبروا أن باب الحصن لم يكن يقوى على تحريكه سبعون رجلا وحمله على وحده على سيفه ، ثم اتخذ جسرا عبر عليه المسلمون وقال فى ذلك « ما فحشته بقوة جسدية وإنما بقوة الهية » . وبذلك يعتبر الشيعة قلع باب خيبر أحق معجزات على ومن واجب الإمام أن يدل الناس على معجزاته لإثبات إمامته . أما أهل السنة فمع تسليمهم التام مع الشيعة بنص الحديث ، دون أدنى تغيير أو إضافة فهم لا يسمحون باستدلال الشيعة على الإمامة على ، ويقولون فى ذلك بأنه لا ملازمة بين كون على محبا لله ورسوله ومحبوا ملهما وبين كونه إماما . كما لا يلزم من إثباتهما له لغيرهما عن غيره فقد قال تعالى فى حق أبى بكر « يا أيها الذين آمنوا من آمنوا منكم من دينه فسوف يأت الله بقوم يحبهم ويحبونه » ، كما قال فى حق أهل بدر « إن الله يحب الذين يقاتلون فى سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص » « غلام محمد ، مختصر التحفة الاثنى عشرية ، ترجمة شكرى الألوسى ، بيروت ، ص ١١٧ . » . ويذهب الرازى الى نفس الراى بقوله ان حديث الراية لا يدل على انتفاء سفة المحبة من الله ورسوله عن أبى بكر (الرازى ، نهاية القول فى دراية الاصول ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ص ٢٧٥) وعند ابن تيمية أن فتح خيبر يدل على الفضيلة وليس على الأفضلية (الذهبى ، المنتقى من منهاج الاعتدال ، مرجع سابق ، ص ٤٧٢) .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧٥ .

ماركيه أن لفظ « النبي » الأول يشير إلى محمد عليه السلام ، وأن لفظ « النبي » الثاني يشير إلى من يخلفه من الأئمة (١) . ولكن النص لا يفيد ما ذهب إليه ، حيث أن ضمير الغائب في عبارة « استخلفه النبي » تعود على الامام وليس على النبي . وعليه ، فالأخوان لا يستخدمون لفظ « النبي » للدلالة على الامام .

وعموما ، فإن اخوان الصفاء يعتقدون ان ولاية المؤمنين ، والامامة بعد النبي ، لا تكون الا لمن أوصى اليه ونص عليه وهو على بن أبي طالب ، الذي يشيرون اليه بأنه « خير الوصيين » (٢) ، ويجعلون هذه الولاية من أركان الدين ، حيث يربطون بين تصديق الرسل وبين ولاية أولى الامر من بعدهم (٣) .

وإذا كان الاخوان قد ساهموا ، مع باقي فرق الشيعة ، في نقد مبدأ الاختيار ، واثبات وجوب النص على الامام ، مستخدمين في ذلك الأدلة العقلية والأدلة النقلية ، فقد كان لأهل السنة موقفا مضادا ركزوا فيه هجومهم على نقض دعوى نصب الامام بتعيين من الله ونص من نبيه ، وانكار وجود هذا النص .

فموقف الاخوان هذا - المعبر عن موقف الشيعة عموما - في صدد النص يخالف موقف أهل السنة الذين يرون أن تعيين الامام يكون باختيار الرعية وإدارتها ، وهو اختيار منوط بأهل الحل والعقد أو أهل الشوكة ، مع اختلاف عدد من تنعقد ببيعته الامامة عند علماء وفقهاء أهل السنة ، بل أن بعضهم لم يتعرض لتحديدتهم تحديدا واضحا كابن تيمية الذي اهتم فقط في كتابه « منهاج السنة في الرد على منهاج الكرامة » بالرد على موطن الاختلاف بين القائلين بالنص والقائلين بالاختيار لا بمن هم أهل للاختيار . وما قاله في تبرير الاختيار البشري « ومذهب أهل السنة أن الامامة تنعقد عندهم بموافقة أهل الشوكة ... الذين يحصل بهم مقصود الامامة ، وهو القدرة والتمكن » (٤) . وقال أيضا « فلا يشترط في صحة الخلافة الا اتفاق أهل الشوكة والجمهور » . قال عليه السلام : عليكم بالجماعة فان يد الله على الجماعة ، وقال : عليكم بالسواد الأعظم ومن شذ شذ في النار ، وقال « لا ريب أن الاجماع المعتبر في الامامة لا يضر فيه تخلف الواحد والاثنين ، ولو اعتبر ذلك لم تنعقد امامة » وقال « ولا يقدح في اتفاق أهل الحل والعقد

Yves Marguet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit., (١)
p. 444.

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٩٥ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٤٤ .

(٤) الذهبي ، المنتقى من منهاج الاعتدال ، مرجع سابق ، ص ٥٨ .

شدوذ من خالف « (١) حتى أن خلافة أبي بكر في رأيه لم تثبت بنص خلاف لراى ابن حزم وفريق من أهل السنة ممن قالوا ان خلافته كانت بنص جلى أو خفى على اختلاف بينهم ، وانما صار اماما بمبايعة الناس ورضاهم به « فالصديق مستحق الامامة لاجماعهم عليه وامامته مما رضى الله بها ورسوله ، ثم صار اماما بمبايعة أهل القدرة « ونبت الخلافة باختيار أهل الشوكة أيضا لعمر بن الخطاب « وأما عهده - أى الصديق - الى عمر فتم بمبايعة المسلمين له بعد موت أبي بكر ، فصار اماما « (٢) . وواضح من كلام ابن تيمية - المعبر عن وجهة نظر جمهور السنة - أن مصدر سلطة الامام مبايعة الجمهور له ورضاهم به ، وان حب الشعب له ورضوخهم لطاعته دليل صلاحه ، ويبنى على ذلك أن « الأمة هى المحافظة للشرع » وليس هو الامام رادا فى ذلك على الخلى - وغيره من الشيعة - الذين يرون أنه لابد من امام معصوم بعد انقطاع الوحي ليحفظ الشرع . وقد أوجب ابن تيمية على أولى الأمر عامة المشورة ، كما أوجب على الرعية مناصحتهم « (٣) . والامام فى نظر أهل السنة منفذ وليس بمشرع « (٤) .

ومن الملاحظ أن موقف أهل السنة ازاء الدفاع عن مبدأ الاختيار لم يكن موقفا موحدا متماسكا ، بل اختلفوا فيما بينهم فى كيفية الاختيار ، هل يكون باجماع الامة أم باجماع أهل الحل والعقد ، وما هو العدد الذى تنعقد به الامامة ، وماهى الشروط الواجب توافرها فى الامام ، وهل يجب أفضليته أم يكتفى بفضله ، وهل تصح ولاية العهد ، وكيف يعزل اذا جاز . ولا نجد لدى متكلمي أهل السنة موقفا مجمعا عليه ازاء كل مسألة من هذه المسائل ، الأمر الذى سهل على الشيعة نقد فكرة الاختيار علاوة على عدم جدواها فى الواقع - باستثناء اختيار أبي بكر - مما جعل الشيعة يركزون هجومهم على أسلوب اختيار الخلفاء ، اذ لم تتشابه طريقة اختيار كل من الخلفاء الراشدين . أما من بعدهم فقد كانت عهدا صرفا ووراثة لا محل فيها للاختيار ، فقد جاء معاوية بمبدأ جديد فى نظرية الخلافة ، ألا وهو مبدأ الوراثة ، وهو مبدأ لم يعرفه العرب قبله .

(١) المرجع السابق ، ص ٥٤٧ ، ٥٤٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٧ - ٥٨ ، ٢٦١ .

(٣) ابن تيمية ، السباسة الشرعية .٠٠ مرجع سابق ، ص ٧٥ ، ٧٧ .

(٤) الذهبى ، المنتقى من منهاج الاعتدال ، مرجع سابق ، ص ٥٤٠ . وانظر أيضا : محمد المبارك ، الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية ، مرجع سابق ص ٣٥ وما بعدها .

المبحث الخامس

الشروط الفطرية للإمامة

ان تحقيق الكلام في الامامة يقوم على مجموعة من المسائل الواجب بحثها ، مثل تعريف الامامة ، ومدى وجوب نصب الإمام بعد زمان النبوة ، ومدى كون هذا الوجوب على الله أم على الخلق ، عقلا أو سمعا ، ومقتضيات وجود الامام بين الخلائق ، والصفات التي يجب أن يكون الامام متصفا بها ، والبحث في تعيين الامام في زمان النبي ومدى ضرورة وجود الامام في كل وقت ، وعدد الأئمة (١) .

وقد تعرضنا في الأربع نقاط السابقة لبحث معظم هذه المسائل ، ولم يبق أمامنا لاستيفاء الدراسة في مذهب اخوان الصفا في الامامة ، سوى البحث في الصفات أو الخصال الواجب توافرها في الإمام . ومن الطبيعي أن البحث في مسألة أوصاف الامام سوف يجبرنا الى بحث مسألة عصمة الامام وهي من غير شك دعامة قوية من دعائم مذهب الشيعة .

الخصال التي يتصف بها الامام :

لقد عرضنا من قبل لمفهومي الامامة والخلافة ومعنى كل منهما عند اخوان الصفاء وتبين لنا أنهما مترادفان لمعنى واحد هو « خلافة الله » . ومن ثم فالله من البديهي أن تكون هناك صفات وخصال مشتركة بين النبي والأئمة من بعده ، باعتبار أن خلافة كل منهم هي خلافة الله . وفي هذا الصدد ، يرى الاخوان أن الامام يتصف بكل الخصال التي

(١) الجيلاني ، توفيق التطبيق ٠٠ ، مرجع سابق ، ص ١٣ - ١٤ .

كان يتصف بها النبي فيما عدا الوحي (١) . وبذلك يكون الأئمة « قواما مقامهم - أى مقام الأنبياء - على الأمة من بعدهم ، ويجب على الأمة الطاعة لهم والانقياد اليهم » (٢) .

وقد أفاض الاخوان فى ذكر خصال صاحب الشريعة أو صاحب الناموس أو النبي ، كما أفاضوا فى ذكر خصال الملك الذى يعتبر خليفة أيضا لله ، وباعتبار أن خصال النبوة وخصال الملك لا تنفصم عرى أى منهما عن الآخر ، وبهما يكون صلاح الدنيا وصلاح الدين .

ويرى الاخوان أن مجموع الخصال الواجب توافرها فى صاحب الناموس أو الشريعة هى ست وأربعون خصلة ، وأن الحد الأدنى الواجب توافره فيه هى أربعون خصلة (٣) .

ويرى الاخوان أن الخصلة التى تحتل المرتبة الأولى من بين الخصال الواجب توافرها فى الامام هى الرؤيا الصادقة ، وينسبون الى النبي عليه

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٢٧٩ - ٢٨١ . ويقول الاخوان فى هذا الشأن « وكذلك الجالس بعد النبي مجلسه والقائم فى الأمة مقامه من بعده ، يجب أن يكون عادلا بجواب ما يسأل عنه من أمور الدين ومعالي مرموزاته ورمامى اشاراته وخفيات معانيه وباطن ظاهره ، وتأويلات تنزيله ، وما يجب على من تمدى حدود الله من الواجبات من آداب الله والقائمة أحكامه فى خلقه ، وارشاد الأمة ، وتقويم أعوجاج المعوج واصلاح الفاسد ولم الشمت فمن وجدت فيه هذه الخصال مضافة الى الذى يلحق به من الاخلاق الموجودة فيه كوجودها فى النبي صلى الله عليه وسلم ، والرسول فى وقته ، وما كان يتميز به من هذه الخلال ، ما خلا الخصال التى كان يتلقى بها الوحي ، فانها لا توجد لغيره الا فى الأئمة من بعده ، لانه ينقطع الوحي عما كان . بذهاب الانبياء اصحاب الشرائع ، وانما يبقى فيمن يخلفونهم من بعدهم ما أودعوهما اياه واسروه اليهم ، وعهدوا فيه اليهم » .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٨١ .

(٣) يقول الاخوان « واعلم أيها الأخ أن النبوة هى أعلى درجة وأرفع مرتبة ينتهى اليها حال البشر مما يلى رتبة الملائكة . وأن تمامها فى ست وأربعين خصلة من فضائل البشرية » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٥) ويقولون فى موضع آخر « وخاصة أمر الناموس ، فاقبل ما يحتاج فيه الى أربعين خصلة تجتمع فى واحد من الأشخاص ، أو فى أربعين شخصا مؤتلفى القلوب » (المرجع السابق ص ٦٠ ، ١٧٧) . وقد ذكر الاخوان هذه الخصال فى بيت من الشعر (المرجع السابق ، ص ١٤٢) يقول :

وكيف أجزاء النبي مستة واربعون وهو أمر ذو خطر

كما ذكر الاخوان فى موضع آخر أن عدد هذه الخصال « ثيف وأربعون » (الرسائل الجزء الثالث ، ص ٤٨٩) وقد تصور ماركيه أن الاخوان أرادوا بذلك القول بأن هدهدا « احدى وأربعون » مشيرا بذلك الى أن هناك تناقضا فى عدد الخصال التى يذكرها الاخوان .

(Yves Marquet, Imamat, Op. Cit., p: 50)

السلام ، قوله « الرؤيا الصادقة جزء من ستة واربعين جزءا من أجزاء النبوة » (١) ، وأنه قال أيضا « قد ارتفع الوحي وبهتت الرويا الصادقة » (٢) . وهكذا أضفى الاخوان قداسة على الامام الذي وان لم يعد يتلقى الوحي مثل النبي ، الا أنه لا زال على اتصال بالتأييدات الالهية عن طريق الرؤيا الصادقة . ولاشك أن فكرة الرؤيا الصادقة للأئمة تلعب دورا كبيرا في مسألة عصمة الامام .

الحصول الفطرية لواجب الشريعة وللإمام :

يحدد الاخوان هذه الحصول في اثنتي عشرة خصلة هي (٣) :

- ١ - أن يكون تام الأعضاء ، قوية قوائمه على الأعمال التي من شأنها أن تكون بها ومنها ، ومتى هم أن يقضى عملا أتى عليه بسهولة .
- ٢ - أن يكون جيد الفهم سريع التصور لكل ما يقال له ويلقاه لفهمه على ما يقصد القائل به على حسب الأمر في نفسه .
- ٣ - أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يسمعه ولما يذكره ، وبالجمل . لا يكاد ينسى شيئا منها .
- ٤ - أن يكون فطنا ذكيا ذا رأى يكفيه لتبين أدنى دليل ، حتى اذا رأى على شيء أدنى الدليل فطن له على الجهة التي يدل عليها الدليل .
- ٥ - أن يكون حسن العبارة يواتية لسانه على ما في قلبه وضميره بأوجز الألفاظ .

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٥ . وذكر الاخوان في بيت من الشعر أن الرؤيا الصحيحة جزءا من أجزاء النبوة الستة والاربعين (المرجع السابق ، ص ١٤٢) يقولهم :

لم جعل الرؤيا الصحيح واحدا من جملة الأجزاء فيه ، فالتفكر (٢) ويمتلئ الاخوان على هذين الحديثين بقولهم « فلو علم من يزعم أن المنامات لا حقيقة لها ، أن أكثر الأنبياء عليهم السلام ، كانوا يقبلون الوحي في المنام عند ترك النفس استعمال الحواس ، لما قال هذا القول » (المرجع السابق ص ٨٩) .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٢٩ . وقد أفاض الاخوان في شرح أثر التجويز واقتراحاتها على الحصول الفطرية للملك الجائزين أصحاب الملك الأرضي ، والملوك العاديين الذين هم خلفاء الأنبياء وأصحاب الملك السماوي (انظر : الرسائل الجزء الثاني ، ص ٤٣٢ - ٤٤٢ ، الجزء الثالث ، ص ٣١٥ - ٣١٩ ، الجزء الرابع ، ص ٣٦٦ - ٣٨٤) .

وقد اقتبس ماركيز هذه الفقرات للتدليل على تأثيرات الكواكب على أبدان الأئمة

Le Conditionnement Astral «du Corps des Imams

انظر : Yves Marquet, La Philosophie : des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit., pp. 414-418).

- ٦ - أن يكون محبا للعلم والاستفادة منقادا له سهل القبول ، لا يؤلمه
تعيب العلم ولا يؤذيه الكد الذى يلحقه .
- ٧ - أن يكون محبا للصدق وحسن المعاملة مقربا لأهله .
- ٨ - أن يكون غير شره فى الأكل والشرب والنكاح ، متجنبيا لعيب (١) .
اللذات الكاثنة عن هذه .
- ٩ - أن يكون كبير النفس على الهمة محبا للكرامة ، تكبر نفسه
بالطبع (٢) عن كل ما يشين من الأمور ويشفع ، وتسمو همة نفسه
الى أرفع الأمور رتبة وأعلها درجة .
- ١٠ - أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده زاهدا
فيها .
- ١١ - أن يكون محبا للعدل وأهله ، مبغضا للجور والظلم وأهله ، يعطى
النصفة لأهلها ، ويرثى لمن حل به الجور ، ويكون موافقا لكل ما
يرى حسنا جميلا عدلا ، غير صعب القياد ولا جموح ، وإن دعى
الى الجور والقبيح لا يجيب .
- ١٢ - أن يكون قوى العزيمة على الشيء الذى يرى أنه ينبغي أن يفعل ،
جسورا مقداما ، غير خائف ولا ضعيف النفس .

مقابلة بين الحصال الفطرية للامام ووظائفه عند اخوان الصفاء والفارابى :

ونفس الحصال التى يذكرها الاخوان على أنها الحصال الفطرية اوضح
الشريعة يذكرها الفارابى أيضا باعتبارها خصال رئيس المدينة
الفاضلة (٣) .

ومن الملاحظ أنه لا يوجد بين نص كل من الاخوان والفارابى أى
اختلاف فى شكل ومضمون الخصائص عند كل منهم ، اللهم الا الخاصية
السابعة عند الاخوان كانت الثامنة عند الفارابى ، والخاصية الثامنة عند
الاخوان كان ترتيبها السابعة عند الفارابى كما أن هناك تطابقا فى الشكل
والصيغة بين النصين فى كافة الخصائص تقريبا . وفى هذا المقام فانه

(١) وردت فى الأصل « متجنبيا لعيب » .

(٢) وردت فى الأصل « تكبر نفسه الطبع » .

(٣) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ١٠٥ - ١٠٦ .

يمكن بمقابلة النصين ، تصحيح بعض الكلمات غير المفهومة أو التي تصعب فهمها في كل منهما (١) .

وقد أشرنا من قبل إلى أنه من المرجح أن الفارابي استقى فلسفته حول المدينة الفاضلة ورئيس المدينة العاصمه من فلسفه اخوان الصفاء في هذا الصدد . فكل من الاخوان والفارابي يشبه المدينة ورئيسها بجسد الانسان وكون هذا الجسد خاضعا لرئيس واحد هو العقل عند الاخوان والقلب عند الفارابي . بل يتفق الفارابي مع الاخوان في أن رئيس المدينة الفاضلة هو الانسان الذي تحققت فيه الانسانية بأكملها ، وأصبح عقلا بالفعل يقبل ما يشرقه عليه العقل الكلي الفعال . ورئيس المدينة الفاضلة عند الاخوان هو الذي « يديرها ويرم حالها ، ويضع أهلها كل واحد منهم في موضعه ويعطيها ما لا غنى عنه مما يستحقه » (٢) ، هو نفس رئيس المدينة الفاضلة عند الفارابي الذي ينبغي عليه أن يدير أمر كل جزء من أجزاء المدينة ، ويعالجه ويفيده الخير حتى تنتفع المدينة بأسرها وكل واحد من أجزائها « بحسب مرتبته من نفعه للمدينة » (٣) وإذا كان الفارابي يشير بذلك إلى حسن التدبير والسياسة الواجبة على مدبر المدينة أو رئيس المدينة الفاضلة ، فإن الاخوان رأوا قبله أن المراد من الملوك هو « حسن السياسة والعدل في الحكومة ، ومراعاة أمر الرعية ، وتفقد أحوال الجنود والأعوان وترتيب مراتبهم ، والاستعانة بهم في الأمور المشاكلة لهم » (٤) . وعموما فإن رئيس المدينة الفاضلة عند كل من اخوان الصفاء والفارابي هو الذي يعمل على تحقيق تعاون أهل المدينة على بلوغ الكمال الأخير الذي هو السعادة القصوى . فالملك بالحقيقة عند الفارابي « هو الذي غرضه ومقصوده من صناعته التي يدبر بها المدن أن يفيد نفسه وسائر أهل المدينة السعادة الحقيقية ، وهذه هي الغاية والغرض من المهنة الملكية » (٥) ، وهو نفس المعنى الذي يقصده الاخوان من الغرض من الملك الذي يكمن في « حفظ الناموس على أهله أن لا يندرس » وأن الغرض من حفظ الناموس هو طلب صلاح الدين والدنيا جميعا ، ومتى ترك القيام بواجبات الناموس

(١) أشرنا في الهمشين السابقين إلى تصحيح كلمة « لميب » و « الطبع » في نص الاخوان على ضوء ما ورد في نص الفارابي كما أن نص الفارابي تضمن في الفصلة الحادية عشرة عبارة « ويؤتى من حل به الجور » ، ويمكن تصحيحها على ضوء نص الاخوان لتصبح « ويؤتى لمن حل به الجور » .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٤٣ .

(٣) الفارابي ، فصول المدنى ، مرجع سابق ، ص ١١٨ - ١١٩ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٢٩٩ . ونفس المعنى أيضا في : الرب سائل

الجزء الرابع ، ص ١٣٣ .

(٥) الفارابي ، فصول المدنى ، مرجع سابق ، ص ١٢٢ .

انفسدا جميعا وبطلت الحكمة (١) ، كما أن غرض واضح الشريعة في نظرهم هو اصلاح أمر نفسه واصلاح أمر أتباعه ومن يجيء بعدهم من التابعين (٢) .

خصال النبوة وخصال الملك عند اخوان الصفاء :

لما كانت الصورة المثلى للنبوة أو الامامة عند اخوان الصفاء هي الجمع بين خصال النبوة وخصال الملك أو الامامة والملك أو السلطة الدينية والسلطة الزمنية ، ولما كان الاخوان يرون أن الامام في دور الستر لا تكون له سلطة الا على النفوس فقط أى سلطة روحانية أو دينية ، فقد كان لابد لهم من أن يفصلوا بين خصال كل من النبوة والملك .

وقد عبر الاخوان عن هذه الفكرة بقولهم « ثم اعلم أنه ربما تجتمع هذه الخصال – أى خصال النبوة والملك – فى شخص واحد من البشر فى وقت من الزمان فيكون هو النبى المبعوث وهو الملك ، وربما تكون فى شخصين اثنين : أحدهما النبى المبعوث الى تلك الأمة ، والآخر المسلط عليهم » (٣) .

وفيما يلى عرض لخصال كل من النبوة والملك كما يراها اخوان الصفاء :

(١) خصال النبوة :

يرى الاخوان أن خصال النبوة هي (٤) :

- ١ - الوحي والانباء عن الملائكة (٥) .
- ٢ - اظهار الدعوة فى الأمة .
- ٣ - تدوين الكتب المنزلة بالألفاظ الوجيزة .
- ٤ - تبين كيفية قراءة الكتاب بفصاحة .
- ٥ - ايضاح تفسير معانى الكتاب وبلوغ تأويله .

(١) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٣٩٢ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٣٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٩٥ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٤٩٤ - ٤٩٥ .

(٥) ردت فى الأصل « الوحي والانباء من الملائكة » ، وقد تم تصحيحها على ضوء

ما أورده الاخوان فى شان الملائكة حيث قالوا « بهم تقع المراسلة والوحي والانباء »

المرجع السابق ، ص ١٣١) .

- ٦ - وضع السنن المركبة .
 - ٧ - مداواة النفوس المريضة من المذاهب الفاسدة والآراء السخيفة والعادات الرديئة والأعمال السيئة والأفعال القبيحة .
 - ٨ - نقل تلك النفوس من هذه العادات والآراء ، ومحوها عن ضمائرنا بذكر عيوبها ومداواتها من أسقام تلك العادات بالحمية لها من العود إليها ، واشفاؤها بالرأى الرصين والعادات الجميلة والأعمال الزكية والأخلاق الحميدة ، بالمدح والترغيب في جزيل الشواهب في الآخرة .
 - ٩ - معرفة كيفية سياسة النفوس الشريرة عن قصد سبيل الرشاد ، وردّها عن تماديها في سلوك البغي الوعر .
 - ١٠ - معرفة كيفية سياسة النفوس الساهية والأرواح اللاهية من طول الرقاد ونسيانها ذكر المعاد ، بالتذكّار لها بيوم المعاد .
 - ١١ - اجراء السنة في الشريعة (١) .
 - ١٢ - ايضاح المنهاج في الملة .
 - ١٣ - توضيح وتبيين الحلال والحرام .
 - ١٤ - تفصيل الحدود والأحكام في أمور الدنيا جميعا .
 - ١٥ - الحث على الزهد في الدنيا ، وذم الراغبين فيها .
 - ١٦ - تفصيل أحكام الخاص والعام ، وما بينهما من سائر طبقات الناس .
- وقد عرض الاخوان هذه الخصال مجملّة في موضع آخر من رسائلهم ، ولكنهم أضافوا ثلاث خصال أخرى هي (٢) :

(١) قسم ماركيه هذه الخصلة الى خصلتين منفصلتين ، حيث فرق بين ارساء السنة في الشريعة الالهية ، وبين ارساء السنة في الشريعة الميتافيزيقية (Yves Marquet, *Imamat*, Op. Cit., p. 51)

وربما استند ماركيه في هذا الى ما سبق أن تعرضنا له من أن الاخوان يفرقون بين العبادة الشرعية والعبادة الفلسفية . ولكن الاخوان في صدد هذه الخصال ذكروا الشريعة فقط بما يفيد معنى الشريعة الالهية دون الشريعة الفلسفية . وربما تمتد الاخوان عدم ذكر الشريعة والعبادة الفلسفية . ولكن الاخوان في صدد هذه الخصال ذكروا الشريعة فقط في الفصل الذي خصصوه للبحث في بيان سبب اختلاف العلماء في الإمامة والذي سمعوا فيه الظهور بمظهر التجرد ومحاوله عدم وضع أي كلمة أو عبارة قد تشير الى مذهبهم في شأن الإمامة بصفة خاصة ، ومن ثم يمكن اعتبار ذلك « تقية » من جانب الاخوان .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٥ .

١ - تبليغ الرسالة وأداء الأمانة .

٢ - نصيح الأمة .

٣ - تأليف شمل الأمة (١) .

وقد أشار الاخوان فى مواضع أخرى الى بعض خصال أخرى رأوا ضرورة توافرها فى صاحب الشريعة ، ولكن يمكن ادماجها فى احد أو بعض الخصال التى ذكرناها آنفا . وعلى سبيل المثال الخصلة التى خصص الاخوان لها فصلا مستقلا فى رسائلهم وهى ضرورة معرفة صاحب الشريعة لأخبار كل واحد من أهل دعوته من الصغير والكبير والعالم والجاهل والغنى والفقر . . . الخ (٢) ، لا تخرج عما ورد فى الخصلة السادسة عشرة وهى تقديم أحكام الخاص والعام وما بينهما من سائر طبقات الناس .

(ب) خصال الملك :

أما خصال الملك ، فقد رأى الاخوان أنها تتكون من (٣) :

١ - أخذ البيعة على الأتباع والمستجيبين .

٢ - ترتيب الخاص والعام مراتبهم .

(١) ذكر ماركيز الخصلة الأولى والثانية ، ولم يذكر الثالثة رغم أهميتها عند الاخوان (Yves Marquet, *Imamat*, Op. Cit., p. 52).

وبالمعنى الباطنى لهذه الخصال يمكن استخلاصه بسهولة ، حيث أن فكرة تبليغ الرسالة وأداء الأمانة بالمفهوم الباطنى كما سبق أن أشرنا اليه عند الاخوان والفاطميين تعنى الاشارة الى نص الرسول على من يخلفه وهذا النص ما هو الا تبليغ للرسالة وأداء للأمانة ، كما أن نصيح الأمة وتأليف شملها يمكن تفسيره على أن المقصود به هو نصيح النبى للأمة باتباع وصيته فيهم بشأن من يخلفه وعدم مخالفة هذه الوصية حتى يتألف شمل الأمة ولا تتفرق بعد نبينا إذا ما خالفت وصيته . ومن يطلق على رأى الاخوان فى مسألة تأليف الأمة لا ينكر ما ذهبنا اليه (انظر : الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٣٤) .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٣٣ . وانظر أمثلة أخرى لذلك ص ١٣٠ - ١٣٦ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٩٥ . وتتميز ابن خلدون للملك لا يخرج عن تعريف الاخوان له حيث يقول ابن خلدون فى معنى الملك « الملك لمن يستعبد الرعية ، ريجى الأموال . ويبعث البعث ويحى النفوس ، ولا تكون فوق يده قوة قاهرة » (انظر : د . البير نصرى نادر ، من مقدمة ابن خلدون مرجع سابق ، ص ٣٩) . وكما ميز الاخوان بين الملك الحقيقى الذى يعنى خلافة الله والملك الذى يقوم بالقهر والإغصاف والذى يعنى خلافة إبليس ، فقد ميز ابن خلدون أيضا بين الملك الذى يكون بالقهر والغلبة وبين الامامة والخلافة التى تعنى حفظ الدين وسياسة الدنيا (انظر فى مفهوم الملك عند ابن خلدون

M. M. Rabié, *The Political Theory of Ibn Kkaldun*, Op. Cit., pp. 137-158).

- ٣ - جباية الحراج والعشور والجزية من الملة .
- ٤ - تفريق الأرزاق على الجند والحاشية .
- ٥ - حفظ الثغور .
- ٦ - تحصين أو حماية البيضة .
- ٧ - قبول الصلح والمهادنة من الملوك والرؤساء من الأمور المستحبة .
- ٨ - تقرير وقبول الهدايا لتأليف القلوب .

ويذكر الاخوان في مكان آخر من رسائلهم ثلاثين خصلة في شكل وصية من أحد الملوك لابنه الذي سيخلفه في الملك ، موزعة على ثلاث مجموعات على النحو التالي (١) :

١ - خصال ينتفع بها في الآخرة ، وهي عشر خصال : الاقرار بتوحيد الله والابتهال اليه بالدعاء والتضرع ، والاقرار برسله ونصديقهم والقبول منهم ، والتصديق بالكتب المنزلة من عنده اليهم ، وحفظ الناموس وسياسة الناس ، والتواضع لله وترك الظلم والجور لأن من ظلم عباد الله كان الله تعالى خصمه ، وترك مخالطة النساء والاصفاء الى قولهن ، وترك شرب المسكر فانه عدو للعقل والكرم والسخاء وسماحة النفس والتفضل على سائر الناس ، وصدق القول وأداء الأمانة للبر والفاجر .

٢ - خصال ينتفع بها في الدنيا ، وهي عشر خصال : حسن الخلق ، وحسن الأدب ، وصدق الوعد والوفاء بالعهد ، والعفو عند المقدرة ، واصطناع الرجال وترك الحسد ، والحرص على عدم التعادي والتخاصم ، وترك التفريط في ودعة الله وفعل ما يقرب الى الله ، وأن تغلب المروءة على الشهوة ، وعدم ايثار الدنيا على الآخرة ، وترك النظر عما لا يعنى وعدم الانشغال الا بالله تعالى .

٣ - خصال ينتفع بها في اصلاح الملك وتثبيت السلطان ، وهي عشر خصال : تفقد أهل المملكة حتى لا يغيب شيء من أمور صغيرهم وكبيرهم ، ومقابلة كل واحد من الرعية على قدر عمله ، وأن يكون العدل شاملا للجميع ، وعدم الجور عليهم وعدم المساواة في العطية والمنزلة بين العلماء والجهال ، وتولية الأخيار والأحرار وعدم تولية العبيد والسوقة وأولاد الزنا لأن أعمال الولاية منسوبة الى السلطان

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٧٣ - ١٧٥ .

فهم ان عدلوا قيل عدل السلطان وان جاروا قيل جار السلطان وعدم استعمال أصحاب الرأى والمشورة من المخالفين فى الدين ، وأن يكون الوزير أرفع أهل زمانه درجة فى الدين والدنيا ويكون من الاخيار ، وانصاف المظلوم من الظالم ومنع القوى من التعدى على الضعيف . ورد الحق الى أهله والانتصار لهم .

ويرى الاخوان أنه اذا اكتملت هذه الحصال لأحد ، كان فى ذلك « كمال الأمور فى الدين والدنيا والملك والسلطان » ، ومن ثم يجب على النبى « أن ينصح أمنه ومن يخلفه فيهم لمقامه وخلافته من بعده » بمراعاة هذه الحصال (١) .

وعلى أية حال ، اذا كان اخوان الصفاء قد ذكروا أن خصال النبوة أو أجزاء النبوة ستة وأربعون جزءا ، أولها الرؤيا الصادقة ، ثم ذكروا « ونحن قد فصلنا الخمس وأربعين خصلة الباقية وشرحناها فى رسالة لنا بعد هذه تجدها ان شاء الله (٢) » ، الا اننا لم نقف على الرسالة التى يقصدها الاخوان ، ومن ثم لم نقف على وجه التحديد على الحصال الخمس وأربعين التى أشاروا اليها . وفى تصورنا أن جميع هذه الحصال لا تخرج عن كونها وظائف ومهام ومناقب وخصال وفضائل أخلاقية من الضرورى أن يقوم بها أو يتحلل بها النبى ومن يقوم مقامه من امام أو ملك باستثناء بعض الحصال المتعلقة بالوحى والتى استعاض عنها بفكرتى التأويل والرؤيا الصادقة عند اخوان الصفاء (٣) .

تأثير الكواكب فى خصال الامام عند اخوان الصفاء :

يرى الاخوان أن جميع الحصال التى ذكروها ما هى الا جبلة طبيعية مصدرها فعل الكواكب وتأثيراتها فى مواليدهم . فيعززون الى كوكب المشتري خصال العقل فى الانسان والفهم والتمييز والعلم والروية والفقه والدين والورع والتقوى والعدل والانصاف والعفة والزهد وما شاكل هذه الحصال المحمودة فى الدين والتى يحتاج اليها صاحب الناموس فى وضع الشريعة وإجراء السنة فى الملة ، وما يحتاج اليه أتباعه وأنصاره من الحائما والأئمة والعلماء والفقهاء والقضاة والعباد والزهاد وكل من يخدم فى

(١) المرجع السابق ، ص ١٧٥ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٥ .

(٣) كتب الغارابى فصلا عن « القول فى سبب المنامات » تناول فيه كيفية حدوث المنامات « والرؤيات الصادقة » وجعل مرتبة هذه المنامات والرؤيات الصادقة على مرتبة الوحى (الغارابى ، كتاب فى آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٨٨-٩٢) .

الناموس ويعاون فيه من ولاة الأمور وحكام الدين والشريعة (١) . ويمزور الى كوكب الشمس خصال الملك والرياسة في الانسان وكل الحصال التي يحتاج اليها الملوك والرؤساء وأتباعهم في تدبيرهم وسياستهم مثل كبر النفس وعلو الهمة والعز والسلطان والعظمة والجلال والقوة والشمسة والتدبير والسياسة . ويعزون الى كوكب زحل رباطة الجأش وشدة العزيمة والصبر في الأعمال وثبات الرأي وجودة الحفظ والحزم في الأمور . ويرى الاخوان أن الكواكب اذا أخذت شكلا معيناً ساعة ولادة انسان ما ، كان ذلك المولود نبي الدور أو امام الزمان (٢) .

ولعل هدف الاخوان من تصيرهم لهذا النظام الطبيعي للكون وللشعر وعلاقة النجوم بالحصال والمناقب لدى البشر ، هو التأكيد بأن « الامام » جزء من هذا النظام الطبيعي ، وأنه ليس في قدرة البشر أن يولوا الأئمة باختيارهم ، وليس لهم الاجتهاد بالرأي أو القياس في هذا الأمر الالهي الطبيعي . ولذا أوجبوا على أهل كل طبقة أن يلزموا صناعة آبائهم وأجدادهم . لأن هذه الصناعة هي التي أهلتهم لها الطبيعة ودلت عليها مواليدهم . وجعل الاخوان الهدف من لزوم أهل كل طبقة لهذه الطبقة هو « صيانة للملك ألا يرغب فيه من ليس من أهله ، لأنه اذا كثر الطالبون للملك ، كثر التنازع بينهم ، واذا كثر التنازع ، كثر النسب واضطربت الأمور وانفسد النظام ، وفساد النظام يتبعه البوار والبطلان » (٣) . ولذا يجب على كل انسان أن يقوم بما يجب عليه ، وأن يلزم كل واحد منزلته وصناعته وما يصلح له من الأعمال حسب استعداداته الطبيعية الفطرية ، حتى يكون في ذلك صلاح للجميع (٤) .

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٣٤ - ٤٣٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٣٧ . وأنظر حول تأثيرات النجوم والكواكب المختلفة في خصال الأئمة : الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٣٤ - ٤٤٢ ، الجزء الثالث ص ٣١٥ - ٣١٩ ، الجزء الرابع ، ص ٣٨١ - ٣٨٢ . واهتمام الاخوان بتأثيرات النجوم على خصال الأئمة يكشف عن تأثير الفلسفة الهرمسية أو الحرافية على فلسفة الاخوان .

أنظر :

Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit., pp. 414-418.

(٣) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٩٢ . وقد أشرنا الى هذه الفكرة عند دراستنا للتطبيقات الاجتماعية عند الاخوان . انظر : المبحث الثاني من الفصل الثاني من الباب الثاني .

(٤) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٤٠ ، حيث ورد ذلك في الحوار الذي دار بين

النمر والأسد حول راجبات كل من الملك والرعية .

الحمد الأدنى من الحصال الواجب توافره في الامام عند كل من اخوان الصفاء والفارابي :

يرى اخوان الصفاء أن الامام هو ذلك الذي تجتمع فيه خصال واضع الشريعة ، فإذا اجتمعت هذه الحصال في واحد من البشر ، في دور من أدوار القرائات في وقت من الزمان « فإن ذلك الشخص هو المبعوث وصاحب الزمان والامام للناس مادام حيا » ، وبعد وفاته تبقى هذه الحصال في أمته وراثته منه ، فإن اجتمعت في واحد من أمته أو معظمتها ، فهو الذي يصلح أن يكون خليفة في أمته بعد وفاته . وإن لم يتفق أن تجتمع تلك الحصال في واحد ، لكن تكون متفرقة في جماعتهم « واجتمعت تلك الجماعة على رأى واحد ، واتلفت قلوبهم على محبة بعضهم بعضا ، وتعاضدت على نصرة الدين وحفظ الشريعة ، وإقامة السنة ، وحمل الإمة على منهاج الدين » فمن ثم تدوم لهم الدولة في دنياهم وتجب لهم العقبة في آخرتهم (١) . أما إذا تفرقت تلك الأمة بعد وفاة نبيها واختلفت في منهاج الدين ، تشتت شملهم ، وانهارت ألفتهم ، وفسد عليهم أمر آخرتهم ، وزالت دولتهم (٢) .

وهكذا لا يرى الاخوان الا رئيسا واحدا للمدينة الفاضلة واماما واحدا للدولة ولا يقرون امكان اجتماع الحصال لدى أكثر من واحد يشكلون فيما بينهم الرؤساء الأفاضل كما رأى الفارابي فيما بعد .

فقد ذهب الفارابي في شأن الحصال الفطرية لرئيس المدينة الفاضلة الى القول بأنه اذا اجتمعت في انسان ما بالطبع الحصال الاثنى عشرة الفطرية « فهذا هو الرئيس الذي لا يرأسه انسان آخر أصلا . وهو الامام ، وهو الرئيس للمدينة الفاضلة وهو رئيس الأمة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الأرض كلها » . ويرى الفارابي أن « اجتماع هذه كلها - أي الحصال - في انسان واحد عسر ، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه القطرة الا الواحد بعد الواحد ، والأقل من الناس . فإن وجد هذا في المدينة الفاضلة ثم حصلت فيه ، بعد أن يكبر ، تلك الشرائط الست

(١) ينفي الاخوان امكانية اجتماع الجماعة بدون رئيس وذلك لقولهم بضرورة الامام حيث يقولون في هذا الصدد « واعلم انه ما من جماعة تجتمع على أمر من أمور الدين والدنيا ، وتريد أن يجرى أمرها على السداد ، وتكون سيرتها على الرشاد ، الا ولا بد لها من رئيس يرأسها » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٧) . وانظر أيضا فكرة الحاجة الى الامام عند اخوان الصفاء في المبحث الثاني من هذا الفصل .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٥ . وقد سبقت الاشارة الى أن التفرق عند الاخوان يعنى ترك وصية النبي التي أوصى بها بشأن الخلافة . ويؤيدنا في ذلك ماركيز

(Yves Marquet, Imamat, Op. Cit., p: 55):

المذكورة قبل أو الخمس منها دون الانداد من جهة القوة المتخيلة (١) ، كان هو الرئيس .

وأن اتفق ألا يوجد مثله في وقت من الأوقات ، أخذت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس وأمثاله أن كانوا توالوا في المدينة ، فأثبتت . ويكون الرئيس الثاني الذي يخلف الأول من اجتمعت فيه من مولده وصباه تلك الشرائط - أي الحصال الاثنتي عشرة - ويكون بعد كمره فيه ستة شرائط هي :

١ - أن يكون حكيما .

٢ - أن يكون عالما حافظا للشرائع والسنن والسير التي دبرها الاولون للمدينة ، محتذيا بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها .

٣ - أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ، ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذيا حذو الأئمة الأولين .

٤ - أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الاولون ويكون متحريرا بما يستنبطه من ذلك صلاح المدينة .

(١) يفرق الفارابي بين الخصال التي تكون فطرية منذ الولادة وهي الخصال اثنتي عشرة التي ذكرها والتي ذكرها الاخوان أيضا ، وبين الخصال التي تظهر في الانسان عندما يكبر وهي التي يشير بانها ست خصال والتي جعل أهمها «القوة المتخيلة» . وفي هذا الصدد قال الفارابي « ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي انسان . اتفق ، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين : أحدهما أن يكون بالظرة والطبع معدا لها ، والثاني بالهيئة والملكة الإرادية » (الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ١٠١) . أما الشرائط الستة التي تظهر في الانسان بعد أن يكبر فربما كانت هي التي أشار إليها الفارابي بقوله وهذا الانسان هو في أكمل مراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة وتكون نفسه كاملة متحدة بالمقل للفعال على الوجه الذي قلنا . وهذا الانسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة . فهذا أول شرائط الرئيس : ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخييل بالقول لما يعلمه ، وقدرة على جودة الارشاد الى السعادة ، وإلى الأعمال التي بها تبلغ السعادة ، وأن يكون له مع ذلك جودة ثبوت ببينه لمباشرة أعمال الجزئيات (المرجع السابق ، ص ١٠٤) . وقد ذكر الفارابي في موضع آخر هذه الشرائط الست الواجب توافرها عند الرئيس الأول أو الملك بالحقيقة نائبا الحكمة والتعقل التام وجودة الاقتناع وجودة التخييل والقصد على الجهد بالبدن وأن لا يكون في بدنه شيء يعوقه عن مزاولة الأشياء الجهادية » (الفارابي قصص المدن ، مرجع سابق ص ١٣٧) . ويلاحظ أن هذه الخصال التي يذكر الفارابي أنها ستة شرائط ، هي خمسة شرائط فقط في كلا الحالتين .

٥ - أن يكون له جودة ارشاد بالقول الى شرائع الأولين والى التى استنبط بعدهم مما احتذى فيه حذوهم .

٦ - أن يكون له جودة ثبات ببدة فى مباشرة أعمال الحرب ، وذلك أن يكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسية .

ويقول الفارابى « فاذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان ، أحدهما حكيم ، والثانى فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين فى هذه المدينة . فاذا تفرقت هذه جماعة وكانت الحكمة فى واحد والثانى فى واحد والثالث فى واحد والرابع فى واحد والخامس فى واحد ، وكانوا متلائمين ، كانوا الرؤساء الأفاضل (١) . فمتى اتفق فى وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرياسة ، وكانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس يملك (٢) ، وكانت المدينة تعرض للهلاك . فان لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة اليه ، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك » (٣) .

وهكذا يتضح لنا أن فلسفة كل من أخوان الصفاء والفارابى الخاصة بأوصاف النبى والامام ورئيس المدينة الفاضلة قد قامت على أسس مستوحاة من منبع فكرى واحد الا أن الفارابى اختلف عن الاخوان فى بعض المسائل الفرعية والتى مرجعها اختلاف العصر والأهداف .

عصمة الأئمة عند اخوان الصفاء :

الحديث عن صفات وخصال الامام يجر بالضرورة الى الحديث عن مسألة عصمة الامام (٤) . ذلك أن مذهب عصمة الأئمة وبراهينهم من

(١) يرى الفارابى ان هذه الجماعة باجمعها تقوم مقام الملك ويطلق عليهم الرؤساء الأخيار وذوى الفضائل ، ورئاستهم تسمى رئاسة الأفاضل (الفارابى ، فصول المدنى ، مرجع سابق ، ص ١٣٧) .

(٢) يطلق الفارابى على الملك الذى تتوفر فيه كافة الشروط دون شرط الحكمة « ملك السنة » ، ورئاسته تسمى ملكا سنيا « كما يطلق على الجماعة التى تتفرق فيها الشروط دون شرط الحكمة « رؤساء السنة » وأنهم جميعا « يقومون مقام ملك السنة » (المرجع السابق ، ص ١٣٨) .

(٣) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ١٠٦ - ١٠٨ .

(٤) العصمة فى كلام العرب بمعنى المنع ، يقال عصمه بعصمه عصما أى منعه ووقاه . وفى التنزيل « سآوى الى جبل يعصمنى من الماء » أى يمتنعى ، ولا عاصم اليوم من أمر الله الا من رحم ، أى لا مانع الا من رحمه الله واعتصم فلان بالله اذا امتنع به ، فالعصمة هنا تفيد الحفظ، واعتصبت بالله أى امتنعت بطلقه عن المعصية وفى قوله تعالى فى وصف يوسف حين راودته امرأة العزيز عن نفسها « فاستعصم » أى تأبى عليها ولم يجبها الى ما طلبت ويقال أن أصل المعصية الحبل وكل ما أمسك شيئا فقد عصمه ومنها قوله تعالى =

العيوب والذنوب ، أصبح عقيدة راسخة ثابتة ومبدأ أساسيا واصلا من أصول الإيمان في الاسلام الشيعي .

واذا كان الاسلام السني يعلق أهمية كبيرة على مسألة عصمة الأنبياء . ويرون أنها عقيدة يتحتم على كل مسلم أن يؤمن بها دون ريب (١) ، وإذا كانوا يكتنون الرعاية والتبجيل للأتقياء والعلماء من آل البيت أو لأنهم الشيعة ، إلا أنهم لا يقرون لهم بصفات شخصية أخرى تزيد على ما لغيرهم من علماء المسلمين وأتقيائهم .

ولكن الصورة تختلف لدى الشيعة الذين رفعوا أئمتهم الى مستوى أعلى بكثير من حدود الطبيعة البشرية ، فهم عندهم مطهرون من الذنوب ، مبرأون من العيوب خلقت نفوسهم من دوافع الشر ، فلا تستهويهم المعاصي ولا الآثام ، لأن المادة الالهية النورانية التي يحملونها ، أو نفوسهم الروحانية الشريفة النورانية على حد تعبير الاخوان (٢) ، لا تتفق مطلقا مع الميول الشريرة ، بل تمنحهم أيضا أعلى مراتب العلم اليقيني الثابت والتأييد الرباني ، وهو ما يكفل حتما العصمة التامة من الوقوع في الخطأ أو الزلل (٣) .

وبالرغم من أن الاخوان لم يضعوا تعريفا للعصمة ، إلا أن الأوصاف والحاصل التي اختص بها النبي عندهم والتي تنتقل الى من يخلفه بعده تفيد معنى العصمة بداهة ، ومن ثم يمكن تقرير عصمة الامام قياسا على عصمة النبي أو صاحب الشريعة « لأن جميع ما يجوزونه على النبي المرسل ، فقد يجوزون مثله على الوصي وعلى الامام » (٤) والحصلة الوحيدة التي

= واعتصموا بحبل الله « أي تمسكوا بعهد الله (ابن منظور ، لسان العرب مطبعة بولاق . القاهرة ١٣٠٠ - ١٣٠٨ هـ الجزء الخامس عشر ، ص ٢٩٦) » وبالرغم مما دار حول العصمة من جدل نند المتكلمين من المذاهب المختلفة إلا أنها لم تخرج في منهاها عن الإطار الذي يشير اليه منهاها اللغوي .

(١) ولكن أهل السنة اختلفوا في جواز صدور الخطأ من الأنبياء في أمر الرسالة على سبيل السهو والنسيان ، غير أن غالبية الفرق الاسلامية لا تجوز عليهم التحريف أو الخيانة (ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، مرجع سابق ص ٢) .
(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٨١ . وقد ورد هذا الوصف في أماكن متفرقة من الرسائل .

(٣) بل يذكر الجاحظ زعم الشيعة بأن الأئمة أرفع قدرا من الأنبياء ، وأن النبي عند الشيعة لا يصح ولا يخطئ ، والامام لا يصح ولا يخطئ (الجاحظ ، رسائل الجاحظ ، مرجع سابق ، ص ١٢٩) .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٨١ . ولعل عدم تعرض اخوان الصفا لمسألة العصمة يدل على أن جماعتهم ظهرت قبل أن تثار هذه المسألة على بساط البحث ، حيث أن ذكر العصمة لم يرد عند أهل السنة إلا في القرن الثالث للهجرة بعد أن كان الكليني =

لا تنتقل الى الأئمة هي التي كان يتلقى بها النبي الوحي والتي استعيض
عنها بالرؤيا الصادقة كما سبق أن ذكرنا .

ولعل تعريف الجيلاني للعصمة - الذي يتجه فيه الى التأثر بالفلسفة
الأفلوطينية - قد يقرب الى الذهن مفهوم العصمة عند الاخوان . فالجيلاني
يعرف العصمة بقوله « العصمة قوة روحانية وموهبة فطرية مختصة
بالنفوس القدسية لاستعدادها الذاتي لتحصل بها حقائق مشاهدة
عقلية . بقدر طاقتها على ما كان عليها ، ولا يحصل معها العصيان والسهو
والنسيان ، وان كان ممكنا لها لذاتها » (١) .

أما استعداد نفس المعصوم لتحصيل الحقائق فيفسره الجيلاني
- متأثرا أيضا بالفلسفة الفيضية - حين يذكر مراتب الموجودات من جماد
ونبات وحيوان وانسان واتصال هذه المراتب بعضها ببعض حتى يصل
الى أن « أعلى مراتب الانسان من أفراده العالية متصلة باللائكة
والروحانيات بالعلوم اليقينية الشهودية ، وبارتباطهم بعالم الربانية
بصلاحية الذاتية للإلهامات الالهية » ، ومن ثم يرى أن نتيجة ذلك بالضرورة
هو « العصمة » حيث يقول : فوجب أن تكون الأفراد العالية من الانسان
معصومة ، والا لم يكن بينها وبين غيرها الفرق بين أفرادها فرقا بينا
خلقيا . وبهذا الاتصال ظهرت ثمرة بيان التفاوت بالكمال والنقص بحسب
الطيرة بين أفراد الموجودات من المركبات الكائنة من الجماد الى الانسان ،

== المتوفى سنة ٣٢٨ هـ قد صنف كتابه « الكافي » في اصول الدين وأسهب في بحث
موضوع العصمة (دونالدسن ، عقيدة الشيعة ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ٣٢
أحمد أمين ضحى الاسلام ، مرجع سابق ، الجزء الثالث ، ص ٢١٣ - ٢١٤) .

ومن أمثلة ما ذكره الاخوان حول العصمة، قولهم « أكثر أهل الآراء والمذاهب تنشعب
في هذه الأمور المشككة التي فكر فيها العلماء ، وطلبوا حلها ، فلما لم تبلغ أفهامهم كيفية
معرفتها تفرقت بهم الآراء والمذاهب عند ذلك، الا من عصمه الله وحدى قلبه وعرفه » (الرسائل)
الجزء الثالث ، ص ٥٠٩) وقولهم « ومذهب الربانيين والأخبار الذين استحلوا في كتاب
الله من الأسرار المكتونة التي لا يمسه الا المطهرون وهم أهل البيت الذين أذهب عنهم
الرجس وطهرهم تطهيرا » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧٩) . وتوجد بعض
النصوص والقصص الرمزية التي تؤكد أن الاخوان لا يذهبون الى القول بعصمة الأئمة.
القصة الرمزية التي ساقها الاخوان في الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٩٠ - ٩٨) . وقد
الملتقة ، بل يجوزون الخطأ على الأئمة قبل توليهم الإمامة (انظر على سبيل المثال
لا يقولون بضرورة المسمة قبل الإمامة) انظر

Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit.,
pp. 498-501.

(١) الجيلاني، توفيق التطبيق ، ص ١٦ . وقد أورد الجيلاني
تعريف العصمة عند كل من الحكماء والمعتزلة والأشاعرة وعند بعض علماء الشيعة مثل
الحلي والطوسي .

وكون الأفراد العالية من الانسان معصومة ولن تجد لسنة الله تبديلا ، (١) .

واذا علمنا أن الأسس التي اتخذها الجيلاني عمادا لتعريف العصمة ، هي جوهر فلسفة اخوان الصفاء ، لعلمنا موقف الاخوان من هذه المسألة . ولا شك ان ما قال به الجيلاني في شأن الاستعدادات القطرية للنفوس القدسية لتلقي المعارف ، وما قاله في شأن مراتب الموجودات واتصالها ببعضها ببعض ، هو نفس ما قال به اخوان الصفاء قبله بما لا يقل عن ثمانية قرون .

ولعل أهم ما يكشف عنه تحليل الباحثين لفكره العصمة وظروف ظهورها (٢) ، أن هذه الفكرة – التي قد تبدو من صميم أبحاث الدين – ذات صلة وثيقة بالسياسة ان لم يكن منشؤها سياسيا . بل كل الفرق الاسلامية التي بحثت في مسألة الإمامة ربطت موضوع العصمة بمفهوم النبوة . ومن المعروف أن مسألة الإمامة في مضمونها هي قضية سياسية قبل أن تكون قضية دينية .

وبالرغم مما يراه البعض من أن فكرة العصمة اسلامية النشأة ، ومن أن الشيعة هم أول من خاض في العصمة (٣) ، الا أننا نرى صدى لهذه الفكرة عند أفلاطون حينما يصف الحاكم الفيلسوف بأنه يعلم الخير ويريد ارادة صادقة ، وأن هذا الحاكم قد زالت من نفسه شوائب الحس والشهوة وأنه قد عكف على تأمل المعقولات الصرفة والخير المطلق فاتفق عنه صدور الظلم أو الاثرة (٤) . والحاكم الفيلسوف بهذا الوصف لا يخرج عما وصف به الامام عند الشيعة .

ولعل الفارابي – مثله في ذلك مثل اخوان الصفاء – متتبعا لمبادئ أفلاطون حاول الجمع بين شخصية الملك الفيلسوف الأفلاطونية وبين شخصية النبي الشارع في الأديان الابراهيمية (٥) . وهي نفس الصورة التي سبق أن رسمها اخوان الصفاء لصاحب الشريعة ، ومحاولتهم الجمع بين الشريعة الدينية والشريعة الفلسفية على النحو الذي تعرضنا له عند بحثنا لفلسفة التوفيق بين الدين والفلسفة عند الاخوان (٦) .

(١) المرجع السابق ، ص ١٨ – ١٩ .

(٢) دونالدسن ، عقيدة الشيعة ، مرجع سابق ، ص ٣١٧ – ٣٢٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٢٨ .

(٤) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر

القاهرة ص ١٠٥ .

(٥) سيد حسين نصر ، ثلاثة حكماء مسلمون ، مرجع سابق ، ص ٢٩ .

(٦) انظر المبحث الثالث من الفصل الاول من هذا الباب .

ولا شك أن وصف الإخوان - والفارابي من بعدهم - لرئيس المدينة الفاضلة أو الامام ، بأنه يتلقى التأييد من الله عن طريق اتصاله بالعقل الفعال الذى يفيض عليه التأييدات الالهية والمعارف الملكية والعنوم اليقينية ، لا يخرج عن مدلولات فكرة العصمة ، لذا جعلت طاعة الامام واجبة على الرعية (١) .

ويمكن القول بأن فكرة العصمة هذه كان لها صداها فى جميع الأنظمة السياسية على اختلاف أشكالها ، حيث التسليم بضرورة وجود سلطة عليا فى المجتمع ذات سيادة . وما السيادة فى جميع هذه الأنظمة الا تعبيرا عن القداسة أو العصمة التى تضفى على هذه السلطة فردا كان أو شعبا . ومن ثم لم تخل أى نظرية سياسية من صفة العصمة رغم ما يبدو من اختلاف المسميات والمصطلحات .

(١) سبق أن ذكرنا أن من معانى الدين عند الإخوان الطاعة . وقد ذكر الإخوان فكرة وجوب الطاعة فى أماكن عديدة من رسائلهم . مثال ذلك ما جاء على لسان النمر فى حديثه للأسد « وأما الذى يجب على الرغبة والجنود والأعوان ، فالسمع والطاعة للملك والمحبة له » ويقصد الإخوان بالملك الملك فى الحقيقة الذى تجتمع فيه كافة الشروط التى ذكرها الإخوان (الرسائل الجزء الثانى ، ص ٢٤٠) .

المبحث السادس

الدولة الدينية عند الاخوان

بالرغم من أن ابن خلدون حينما أبدى رأيه في علاقة المجتمع بالشرائع الدينية اعترض بشدة على الذين يزعمون بأنه « لابد للبشر من الحكم الوازع ٠٠٠ وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر » (١) ، الا أنه يعترف ويقر بأثر الدين في الحياة الاجتماعية ، وبأن أثر الدين لا يقل أهمية عن أثر العصبية في هذا الصدد ، لأن الديانة تؤلف القلوب وتوجهها الى وجهة واحدة وتذهب التنافس وتزيل الخلاف ، وتحمل على التعاون والتعاقد ، كما أن « الدعوة الدينية تزيد الدولة في اصلها قوة على قوة العصبية » ، وأن الاجتماع الديني يضاعف قوة

(١) لعل ابن خلدون يقصد الشيعة حيث يذكر أن القائلين بربط الحكم بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر ، يرون أن هذا الواحد « لابد أن يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ، ليقع التسليم له ، والقبول منه ، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير الكار ولا تزييف » * ويحاول ابن خلدون تفنيد هذه المزاعم قائلاً بأن « هذه القضية للحكام غير برهانية ٠٠٠ اذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه ، أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته » ، ثم يبرهن ابن خلدون ذلك بقوله بأن « أهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة الى المجوس الذين ليس لهم كتاب فانهم أكثر أهل العالم ، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار ، فضلاً عن الحياة » (ابن خلدون ، المقدمة مرجع سابق ، ص ٤٠) ثم يعود مرة أخرى الى الاعتراض على من يقولون بأن الوازع إنما يكون بشرع من الله تسلم له الكافة تسليماً إيماناً واعتقاداً ، بقوله « وهو غير مسلم ، لأن الوازع قد يكون بسطوة الملك وقهر أهل الشوكة ولو لم يكن شرع ، كما في أمم المجوس وغيرهم ممن ليس لهم كتاب أو لم تبلسه الدعوة » (المرجع السابق ، ص ١٧١) * وانظر فكرة الدولة الدينية عند ابن خلدون في : ماجد فخري ، دراسات في الفكر الاسلامي ، دار النهار ، بيروت ١٩٧٠ ص ٢٥١ - ٢٥٣ *

العصبية ، وإذا حصل هذا الاجتماع الدينى فى قوم من الأقوام ، ضمن لهم التغلب على من هم أوفر عددا وأقوى عصبية منهم ، وإذا ما فقد القوم هذا الاجتماع الدينى ، زال التغلب الذى كان قد حصل بفضل ذلك الاجتماع ، وبتأثير تلك الصبغة ، وعندئذ ينتقص الأمر فيصير الغلب على نسبة العصبية وحدها ، (١) .

ونستخلص من آراء ابن خلدون فى شأن العلاقة بين الدين والدولة حقيقتين هما : -

- ١ - أن الاجتماع بين البشر والوازع يمكن أن يتم دون شرع أو دين .
- ٢ - أن الشرع أو الدين يزيد قوة العصبية عن طريق ما أسماه بالاجتماع الدينى الذى يؤلف القلوب .

وهاتان الحقيقتان لا تخرجان عما سبق لآخوان الصفاء أن قرروه - قبل ابن خلدون بعدة قرون - بشأن العلاقة بين الدين والملك ، وأثر الدين فى المجتمع أو الدولة .

فآخوان الصفاء يفرقون بين خصال النبوة وخصال الملك ، ويرون أن خصال هذه تختلف عن خصال تلك ، بل أن خصال كل منهما على النقيض من خصال الأخرى (٢) :

وبما أن خصال الدين مضادة لخصال الملك ، فإنه من الممكن - فى رأى الآخوان - أن تجتمع خصال النبوة فى واحد من البشر فيكون هو النبى المبعوث لهم ، وأن تجتمع خصال الملك فى شخص آخر فيكون هو المسلط عليهم (٣) .

وبالرغم من أن آراء الآخوان فى هذا الصدد تشير الى أنهم يقرون

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ١٤٢ - ١٤٣ .

(٢) يقول الآخوان « الملك أمر دنيوى ، والنبوة أمر آخرى ، والدنيا والآخرة كأنهما شئان » . وأكثر الملوك يكونون راغبين فى الدنيا ، حريصين عليها ، تاركين لذكر الآخرة فأسين لها . والأنبياء عليهم السلام من خصالهم التزهيد فى الدنيا والترغيب فى الآخرة ، يأمرون بها ويحثون عليها . فعل هذه الدرجة يكون حال الملوك مضادا لحال النبوة (الرسائل الجزء الرابع ، ص ٤٩٧) . ويرى الآخوان فى موضع آخر أن الدليل على أن خصال الدين مضادة لخصال الملك هو أن طالب الدين يقتل نفسه من أجل الدين أما طالب الملك فإنه يقتل غيره من أجل الملك (الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٦٨-٣٦٩) .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٩٥ . وقد تعرضنا لخصال كل من الملك والنبوة بالتفصيل عند بحثنا للشروط الواجب توافرها فى الإمام عند آخوان الصفاء انظر المبحث السابق .

امكان قيام دولة دون شرح وهي ما أطلقوا عليها « دولة أهل الشر » (١) ،
الا أن الصورة المثلى للدولة عندهم هي التي تقوم على أساس من الدين ،
والصورة المثلى للحاكم أو الإمام عندهم هو ذلك الذي تجتمع فيه خصال
النبوة وخصال الملك ومن ثم يكون رئيسا للمدينة الفاضلة « دولة أهل
الخير » .

اهمية الدين بالنسبة للملك في نظرية الدولة عند اخوان الصفا :

وقد أورد الاخوان في مواضع مختلفة من رسائلهم نصوصا تؤكد
مذهبهم في شأن العلاقة بين الدين والملك ، وضرورة كل منهما لقيام
الدولة ، وجعل الدين هو الأصل في هذه العلاقة . فيقول الاخوان في أحد
المواضع « الدين والملك أخوان توأمان لا يفترقان ، ولا قوام لأحدهما الا
بأخيه ، غير أن الدين هو الأخ المقدم والملك هو الأخ المؤخر المعقب له .
فلا بد للملك من دين يدين به الناس ، ولا بد للدين من ملك يأمر الناس
بإقامة سنته طوعا أو كرها » (٢) . ويقولون في مواضع أخرى « الملك الذي
هو أخو النبوة » (٣) ، وأنه إذا كان « الملك حارس الدين » (٤) ، فإنه
لا بد « للملك من دين وحكم وشريعة يحفظ بها الرعية في الأمة ، ويسوسهم
ويدبر أمورهم على أحكمة وأحسنه » (٥) .

ويركز الاخوان على أن الدين هو الأصل في صلاح الدنيا والآخرة ،
رأه متى ترك القيام بواجباته انفسد الدين والدنيا جميعا « وبطلت
الحكمة » (٦) . كما يرون أن الله تعالى لما أضاف الملك الى نبوة الأنبياء .
لم يكن ذلك للرغبة في الدنيا والحرص عليها ، ولكن كان « القصد الاول »
من الجمع بين الدين والملك هو الدين أما الملك فهو شيء عارض . وتتلخص
مبررات الجمع بين الدين والملك في نظر الاخوان فيما يلي : -

- ١ - أن الملك لو كان شخصا آخر غير شخص النبي « لم يكن يؤمن أن
يردهم عن دينهم أو يسومهم سوء العذاب من كان مسلطا عليهم
- أي الملك - مثل ما كان يفعل فرعون ببني اسرائيل » (٧) .

(١) معنى هذا أن الاخوان يعترفون بشرعية قيام الدولة . أما اضماء صفة الخير
أو الشر فهو خاص بأهلها .

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٦٨ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٩ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٣٥ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٢٩٩ .

(٦) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٩٢ . الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٩٢ .

(٧) المرجع السابق ، ص ٤٩٦ .

٢ - أن الناس بطبيعتهم لا يرغبون الا فى دين الملوك ، ولا يرهبون الا منهم (١) . ولهذا كان الغرض من الملك ، هو حفظ الناموس على أهله ألا يندرس بتركهم القيام بموجباته ، لأن أكثر أهل الشرائع النبوية والفلسفية لولا خوف السلطان ، لتركوا الدخول تحت أحكام الناموس وحذوده، وتأدية فرائضه واتباع سننه، واجتناب محارمه ، واتباع أوامره ونواهيه » (٢) .

وهكذا يرى الاخوان أن الملك عارض ، وأنه وسيلة لحفظ الدين الذى هو الأصل أو « الأخ المقدم » (٣) ، وأن الصورة المثلى للدولة هى تلك التى يجتمع فيها الملك والدين لشخص واحد أو رئيس واحد (٤) .

وإذا كان الاخوان قد استشهدوا فى تأكيد علاقة الدين بالملك بما قاله ملك الفرس أردشير فى وصيته من « أن الملك والدين أخوان توأمان لا قوام لأحدهما إلا بالآخر ، وذلك أن الدين أس الملك والملك حارسه ، فما لا أس له مهدوم ، وما لا حافظ له ضائع ، ولا بد للملك من أس ، ولا بد للدين من حارس » (٥) ، الا أن المنطلق الأساسى لهم كان قائما على

(١) المرجع السابق ، ص ٤٩٦ .

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٩٣ . ويرى الإخوان أن هذا المفهوم لا يقتصر على العامة من الناس . بل « ان أكثر من ينظر فى العلوم الحكيمية ، من المبتدئين فيها والمتوسطين من بينهم ينهلون بامر الناموس وأحكام الشريعة ويزرون بأهله ، ويأفلون من الدخول تحت أحكامه ، الا خوفا وكرها من قوة الملك » (الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٩) .

(٣) وفى اطلال هذه الفكرة يمكن أن نفهم فلسفة اخوان الصفاء الخاصة بمدينتهم الفاضلة الروحية التى تشرف على سائر المدن الجائرة ، وأن أصحاب السياسة الدينية هم الوجهون لأصحاب السياسة الدنيوية . ويمكن أن نفهم كيف يكون « نفاذ أمر الملوك الذين هم بمنزلة أصحاب التأييد فيمن يلونهم من ملوك الدنيا أصحاب السلطان » (الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٧٦) . ويمكن أن ندرك أيضا مغزى قول الاخوان أن النفوس التى تلبس فى قصرة الشريعة ، تملو مرتبتها على سائر النفوس التى هى أبناء جنسها وترتفع درجتها وتشرف على النفوس المتجسدة المستعملة لتلك الشريعة . وتكون الشريعة لها مدينة روحانية » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٣٥) .

(٤) بذهب بعض الباحثين الى القول بأن الفكرة القائلة بأن النبى ملك يمثل سلطان الله على الأرض ، قد انتقلت من اليهودية الى الاسلام « انظر : يوليوس فلهوزن ، الخوارج والشيعة ، مرجع سابق ، ص ٢٤٥ » .

(٥) يرجع البعض ارتباط الدين بالدولة عند الفرس الى عهد زرادشت (القرن السابع قبل الميلاد) الذى جاء بتعاليم تدعو الى حب العمل والتفانى والاخلاص والجد فى الأعمال وتحبب الأعمال الزراعية وتضفى القدسية عليها ، كما تدعو الى الرضا والاعتناع بالاذلال الابدى خدمة للدين والأخلاق وقد أصبحت الديانة الزرادشتية فيما بعد الدين الرسمى للدولة انساسانية ونالت عطف وتأييد الملوك الساسانيين والارستقراطية =

أساس تعاليم الدين الاسلامى وحته على الزهد فى الدنيا وتفضيله الحياة الآخرة على الحياة الدنيا ، حيث استشهاد الاخوان فى هذا المقام بأقوال الأنبياء والرسول وأفعالهم ، وبآيات من القرآن الكريم (١) قوله تعالى « تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة » (٢) وقوله تعالى « بل تؤثرون الحياة الدنيا والآخرة خير وأبقى » (٣) ، وقوله تعالى « وللآخرة خير لك من الأولى » (٤) .

ونظرية تأخى الدين والملك من النظريات التى انتشرت فى الفكر الاسلامى فنجد على سبيل المثال والاستشهاد أبا الحسن العامرى (المتوفى ٣٨١ هـ) يقول « ٠٠٠ فمن الواجب أن نصرف السعى الى ما هو غرضنا من القول ، فنقول : ان أعم المعانى الضرورية التى تتم بها الرياسة ، شيثان : أحدها النبوة الصادقة ، والآخر الملك الحقيقى ٠٠٠٠ وإذا عرف هذا ، ثم تحققنا أيضا أن محل الدين من الملك محل الأس من البنيان ، ومحل الملك

الايرائية ، وأصبح للرئيس الدينى الأعلى المكانة السامية فى الدولة ، وبامر الملك أردشير مؤسس الدولة الساسانية ، ثم جمع الكتاب الدينى المقدس « الإنستا » وأصبح المناور الذى يهتدى به الناس فى خدمة العائلة المالكة والطبقة الارستقراطية . وهكذا نشأ حلف مقدس بين رجال الدين والطبقة الحاكمة وهو ما يشار اليه بأن الدين والملك توأمان (أنظر : حسين قاسم العزيز ، الباكى ، مرجع سابق ، ص ١٩٠ - ١١٠ ، كريستنس ايران فى عهد الساسانيين ، ترجمة د. يحيى الخشاب ، القاهرة ١٩٥٧ ، الفصل الثالث عن الزرادشتية دين الدولة . ص ١٣٠ وما بعدها) وينسب الى أردشير ملك الفرس وحكيمهم قوله « ان الدين والملك اخوان توأمان ، لا يتم أحدهما الا بالآخر ، فالدين أس والملك حارس ، وكل ما لا أس له فمهدوم ، وكل ما لا حارس له فضايع » (أنظر : مسكويه ، تهذيب الاخلاق ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ١٤٦) وقد ورد قول أردشير بصيغ مختلفة ، منها ما ذكره محمد كرد على « الدين أساس الملك ، والملك حارس الدين » ، فلا يقوم أحدهما الا بالآخر ، اياكم أن تتهاونوا بمن يطلب الرئاسة باظهار الزهد والغضب للدين . فما اجتمع الناس على رئيس فى الدين ، الا انتزع ما فى يد الملك من ملكه فان الناس الى رئيس الدين أميل » (محمد كرد على رسائل البلفاء ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ٣٨٢) وقد نقل العامرى قول أنو شروان « وان قوام الملك انما هو بالدين ، فإذا ضعف الدين ضعف الملك » (العامرى ، السعادة والاسعاد ، نشر : مجتبى ميونى ، ليزيان ١٩٥٨ - ١٩٥٨ ، ص ٢٠٧) .

- (١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٩٧ - ٤٩٨ .
- (٢) قرآن كريم ، سورة الأنفال ، آية ٦٧ .
- (٣) قرآن كريم ، سورة الاعلى ، آية ١٦ .
- (٤) قرآن كريم ، سورة الفصحى آية ٣ .

من الدين محل المتعهد للآركان ٠٠٠٠ « (١) . ونجد نفس المعنى عند كل من البيروني والغزالي ومسكويه وغيرهم. (٢) .

وقد أشار البعض الى أن آراء أخوان الصفاء في صدد العلاقة بين الدين والملك ، يتجلى فيها الأثر الفارسي (٣) ، وأن المثل الأعلى للحكومة الفارسية من تأخي الدين والدولة ، كان هو المنهج الواضح في الفكر الاسلامي منذ عهد الدولة العباسية (٤) . ويقال بأن هذه النظرية انتقلت الى البيئة الاسلامية من خلال كتابات ابن المقفع التي احتوت على معظم الفكر الفارسي مثل «كليلة ودمنة» «والأدب الكبير» «والأدب الصغير» (٥) . وفي اعتقادنا ، أن الدين والدولة بالنسبة للروح العربية - بمعناها الأعم - لا ينفصلان . والاسلام ، باعتباره المعبر الأعظم عن الروح العربية الحقيقية ، لا يستطيع تصور التفرقة بين الدين والدولة . فرسالته لا بد اذا شامت أن

(١) العامري ، كتاب الاعلام بمنابح الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٥٢ - ١٥٣ .
(٢) يقول البيروني « ثم ان استند ذلك الملك الى جانب من جوانب ملة ، فقد يوامى فيه التوأمين . وكمل الامر باجتماع الملك والدين ، وليس وراء الكمال غاية تقصد » (البيروني ، تحقيق ما للهند من مقوله ، مقبولة في العقل أو مردولة ، حيدر آباد ١٣٧٧ ص ٧٥) . وعند الغزالي يرهان عقل على ربط الدين بالملك حين يعرض التنازع بين البشر على أمور الدنيا ، مما يترتب عليه الخصومات بينهم ، فيقول « فمست الحاجة الى سلطان يمسوهم واحتاج السلطان الى قانون يمسوهم به » فالفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق اذا تنازعوا بحكم الشهوات . فكان الفقيه معلم السلطان ومرشده الى طريق سياسة الخلق وضبطهم ، لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا . ولعمري أنه متعلق أيضا بالدين ، ولكن لا بنفسه بل بواسطة الدنيا ، فان الدنيا مزرعة الآخرة ، ولا يتم الدين الا بالدنيا ، والملك والدين توأمين . فالدين أصل والسلطان حارس ، ومالا أصل له فهدوم ، ومالا حارس له فضائع ، ولا يتم الملك والضبط الا بالسلطان ، وطريق الضبط في فصل الحكومات بالفقه « (الغزالي ، احياء علوم الدين . مرجع سابق الجزء الأول ، ص ٣٠) . ويقول مسكويه « والأوائل لا يسمون بالملك الا من حرس الدين وقام بحفظ مراتبه وأوامره وزواجه » وأما من أعرض عن ذلك فيسمونه متغلبا ، ولا يؤهلونه لاسم الملك ، وذلك أن الدين هو وضع الهى يسوق الناس باختيارهم الى السعادة القصوى ، والملك هو حارس هذا الوضع الالهى حافظ على الناس ما أخذوا به » (مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، مرجع سابق ص ١٤٤ - ١٤٦) .

Yves Marquet, *Imamat*, Op. Cit., p. 53.

(٣)

ويرى البعض أن كتابات ومؤلفات بعض الفلاسفة المسلمين أمثال العامري احتوت بعض المفاهيم التي تسربت من خلالها الأفكار الفارسية الخاصة بالحكومة والمجتمع الى محيط النظر الاسلامي (أنظر : سيد حسين نصر ، ثلاثة حكماء مسلمون ، مرجع سابق ، ص ٣٣) .
(٤) جولدسمير ، العقيدة والشريعة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٥٧ - ٥٨ .
(٥) الاب قنوتى ، مادة « أخلاق » ، دائرة المعارف الاسلامية ، الطبعة العربية ، المجلد الثاني ، ص ٤٤٣ - ٤٤٤ .

تكون كاملة ، أن تجمع بين كلا الجانبين ، ولذا اشتملت على جانبين ، جانب سياسى وجانب روحى ، بمعنى أنها رسالة سياسية وروحية تتحقق فيها خاصية التوحيد بين الدين والدولة تحقيقا كاملا . ومن ثم فإن أخوان الصفا - وغيرهم من مفكرى الاسلام وفلاسفته - حينما يرون أن الدين والدولة أخوان توأمان ، وأن الدين هو الأخ المقدم ، وأن الملك هو الأخ المتأخر أو العارض ، أو أن الدين هو الأس وأن الملك حارس الدين ، فليس معنى ذلك أنهم كانوا مجرد نقلة عن الفلسفة الفارسية (١) ، بقدر ما يدل على أنهم تأثروا بالروح العربية كما عبر عنها الدين الإسلامى ، وأنهم اقتبسوا النظرية الفارسية فى هذا الصدد للاستشهاد والاستدلال ، كما استشهدوا فى مواطن أخرى كثيرة بأقوال فلاسفة اليونان والهند ومفكرى وفلاسفة الديانات والمذاهب المختلفة لتأكيد مفهومهم لأمر معينة .

وأخيرا يمكن القول بصدد نظرية الاخوان فى الامامة ، وشروط الامام وأوصافه وربط الدين بالدولة حول شخص الامام ، ان الاخوان يؤمنون بأن صلاح المجتمع وفساده رهن بالحاكم الذى يحكمه . اذا كان هذا الحاكم صالحا ، صلح المجتمع ووصلحت أمور الدولة التى برأسها ، ووصلحت أحوال المواطنين الخاضعين له . واذا ما كان الحاكم فاسدا ، فسدت أمور المواطنين واضطرب حبل الأمن وعم الظلم والاضطهاد فى المجتمع . لهذا لم يتوقف الاخوان عند حد رفض الواقع القائم ، بل تجاوزوه الى حد العمل على ايجاد بديل لهذا الواقع الأليم الذى يعيشه المجتمع بسبب تسلط الطغاة وعيبتهم بأمور المجتمع وتكالبهم على السلطة والرياسة ، ومن ثم حاولوا الاتيان بحاكم تتوفر فيه الشروط الحق للزعامة ، رئيس تتوافر فيه الحكمة والحنكة والقدرة على تحقيق العدل والصدق لأنه يتصف بكل الصفات التى تكفل له تحقيق ذلك فى نفسه أولا ، ثم فى مجتمعه ثانيا . ولذا نرى الاخوان يعتبرون الرئيس هو السلطة العليا ، هو كالشمس بالنسبة للكواكب ، وكالقلب بالنسبة للبدن ، فهو مصدر حياة المدينة وقوام نظامها ، ومنه تستمد كل السلطات الأخرى فى مراتب الرياسة الأدنى . كما يتضح من الشروط التى وضعها الاخوان لرئيس المدينة الفاضلة ، أن مهمته ليست سياسية فحسب ، بل هى مهمة خلقية أيضا . فهو من الناحية الخلقية يمثل النموذج الذى يحتديه اهل المدينة . ومما لا شك فيه أن نظرية الاخوان هذه وإن تكن نظرية ثيوقراطية غير

(١) مما يؤكد ذلك أن ملك الفرس يرى أن الناس الى رئيس الدين أميل ، أما الاخوان فيرون أن الناس فى طباعهم وجيلتهم ، لا يرغبون الا فى دين الملوك (الرسائل الجزء الثالث ، ص ٤٦٦) .

ديمقراطية الا أنها تتفق مع روح العصر ، حيث إطار المؤسسات السياسية قد تحدد بالدين والعرف تحديدا لا يمكن التفكير في الخروج عليه أو تطويره عن طريق العمل الدائب المستمر من جانب المشرع ، بل لا يصح الخروج عليه لأن كل تغيير قد يؤدي الى اضعاف الجماعة ، من جهة • ومن جهة أخرى فالسلطة السياسية بمعنى الكلمة ، لا وجود لها في غير إطار الملكية الشرقية ، أى الحكم المطلق واستغلال السكان بواسطة الملك ورجاله ، وفيما عدا ذلك ، قد يمكن أحداث تغييرات في الأشخاص ، في الملوك ، وفي الأسر والعائلات المالكة ، ولكن تبقى الأشكال السياسية كما هي (١) •

(١) وعلى أساس هذه الفكرة ، يرى البعض أن ابن خلدون لم يكن مجددا ولا رائدا حيث لم يكن يتخيل عدة أشكال للنظام السياسي ولا إمكان تحسين المؤسسات السياسية « أنظر د • جوستون بوتول ، ابن خلدون - فلسفته الاجتماعية ، مرجع سابق ، ص ٧٠ - ٧٨ » •

قائمة المراجع

اولا : المراجع الاخرنجية
ثانيا : ثانيا المراجع العربية

قائمة المراجع

أولا : المراجع الأفرنجية :

- 1 — Adel Awa, L'Esprit Critique des (Frères de la Pureté». Beyrouth 1948.
- 2 — Alexandre Koyre, Introduction à la lecture de Platon. New York 1945.
- 3 — Alexis de Tocqueville, Democracy in America, Vol. 1. New York 1945
- 4 — A L. Tibawy, Ikhwan Al-Safa and their Rasail, Islamic Quarterly 2, 1955.
- 5 — Arnold Brecht, Political Theory, New Jersey 1959.
- 6 — Asaf Fyzeq Qadi An-Numan, Journal of Royal Asiatic Society 1934.
- 7 — A. Taylor, Plato — The man and his work, New York 1956.
- 8 — Auguste Dies, Autour de Platon, Tome 2. Paris 1927.
- 9 — Bernard Lewis, The Origins of Ismailism. Cambridge 1940.
- 10 — Bluck, Plato's life and thought, London 1949.
- 11 — Bodin, Les Six livres de la République 1579.
- 12 — Brehier, Etudes de Philosophie antique, Paris 1955.
- 13 — Browne, A Litrary History of Parsia, Vol 1. Cambridge 1929.
- 14 — C. A. O. Nieuwenhuijze, the Ummah — an analytic approach, Studia Islamica. X, Avril 1959.

- 15 — Carl Joachim Friedrich, Man and his government — an empirical theory of politics, New York 1963.
- 16 — Carra De Vaux, Les Penseurs de L'Islam. Tome 4, Paris 1928.
- 17 — Casnova, Une date astronomique dans les Epitres des Ikhwan Al-Safa. Journal Asiatic 1915.
- 18 — C. Field. Mystics and saints of Islam, London 1910.
- 19 — Charles Taylor, Neutrality in political Science, in Peter laslett, W. G. Runciman eds., Politics, Philosophy and Society, Oxford 1967.
- 20 — Croiset, Histoire de la Litterature Grecque. Tome 5. Paris.
- 21 — Darmesteter, Le Mahdi, Paris 1885
- 22 — Dassaud. Histoire et Religion des Nosairis, Paris 1900.
- 23 — De Boer. Ikhwan Al-Safa. Encyclopédie de L'Islam. Tome 2
- 23 — De Boer, Ikhwan Al Safa, Encyclopédie de L'Islam.
- 24 — De Boer. Kindi. Encyclopédie de l'Islam.
- 25 — Dennis Kavanagh, Political Culture, London 1972.
- 26 — De Sacy, Expose de la religion des Druzes, Paris 1938.
- 27 — Dunlop, Al-Farabi, Fusul al-Madani. Cambridge 1961.
- 28 — El. Havelock, Preface to Plato. London 1963.
- 29 — Emile Brehier, La Philosophie du Moyen — Age, Paris 1937.
- 30 — Emile Brehier, Les idées Philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris 1908.
- 31 — Eric Rowe, Modern Politics, Routledge & Kegan. 1969.
- 32 — Ernest Barker political theory — Plato and his predecessors, London 1951.
- 33 — Hart. Are there any natural rights Political Philosophy, edited by Anthony Quinton Oxford University Press 1968.

- 34 — H. Barnes, Sociology before Comte, in : American Journal of sociology, XXII, 1971.
- 35 — H. Becker, Harry Barnes, Social thought from lore to science, New York 1961.
- 36 — H. Corbin, Histoire de la Philosophie Islamique, Vol. 1, Paris 1964.
- 37 — Henri Mandras, éléments de sociologie, Paris 1967.
- 38 — H. Hanafi, Théologie ou Anthropologie, in : Renaissance du monde arabe, Gemblux 1972.
- 39 — H. R. Greaves, The foundations of Political theory, Seconded., London 1966.
- 40 — Ilyas Ahmad, The Social Contract and The Islamic State, Allah-Abad 1944.
- 41 — Ivanow, A Guide to Ismaili literature, Tehran 1963.
- 42 — Ivanow, An Ismailitic work by Nasiru'd-Din Tusi. Journal of the Royal Asiatic Society 1931.
- 43 — Ivanow, The rise of The Fatimids, Culcutta 1942.
- 44 — J. A. Abraham, Origins and growth of Sociology, Penguin Books 1973.
- 45 — Jean Servier, Histoire de l'Utopie, Gallimard 1967.
- 46 — J. Mettern, Concepts of State — Sovereignty and International Law, London 1956.
- 47 — John Platts, Ikhwanu-S-Safa « Brothers of Purity London 1869
- 48 — Macdonald, Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory, London 1903.
- 49 — Martin, Philon, Paris 1902.
- 50 — Massignon, La Passion d'Al-Halladj, Vol. 1, Paris 1922.
- 51 — Massignon, Salman Pak et les premisses spirituelles de l'Islam Iranien, Paris 1934.
- 52 — Massignon, Sur la date de la composition des «Rasail Ikhwan As-Safa», Der Islam, IV, 1913.

- 53 — M. M. Rabie. The Political Theory of Ibn Khaldun. Leiden 1967.
- 54 — Mohaghegh, Filsuf — I — Rayy, Tehran 1970.
- 55 — Montgomery Watt, Islam and the integration of Society. London 1961.
- 56 — Montgomery Watt, Islamic Surveys 1, Islamic Philosophy and theology, Edinburgh 1962.
- 57 — Montgomery Watt, What is Islam, Arab Background Series, London and Beirut 1968.
- 58 — Nickolson, A literary history of Arabs, Cambridge 1923.
- 59 — Nittleship. The theory of education in Plato's Republic. Oxford U. P., 1961.
- 60 — P. H. Partridge, Politics, Philosophy, Ideology, in Political Philosophy, Edited by : Anthony Quinton. London 1967
- 61 — Polin, Ethique et Politique, (Editions Sirey 1968.
- 62 — Quadry. La Philosophie Arabe, Paris 1947.
- 63 — R. A. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism. Cambridge 1921.
- 64 — R. A. Nicholson, The Mystics of Islam. London 1914.
- 65 — Richard E; Dawson. Kenneth Prewitt. Political Socialization. Boston 1969.
- 66 — Robert A. Dahl. Modern Political analysis, New Delhi 1955.
- 67 — Roger Gerard Schwartzenberg, Sociologie [Politique. Paris 1971.
- 68 — R. Strothmann, Takiya. The Shorter Encycopaedia of Islam, Leiden 1953.
- 69 — R. Waltzer, Al-Farabi. Encyclopaedia of Islam, Leiden-London 1965, Vol. II.

- 70 — Saghir H. Masumi, Ikhwan Al-Safa. Islamic Literature. Lahor 1960.
- 71 — Stern S. M., New information about the authers of the Epistles of the Sincere Brethern, Islamic Studies, Tome 3, 1964.
- 72 — T. A. Sinclair, A history of Greek Political thought. London 1959.
- 73 — T. Fahd, Djafr, The Encyclopaedia of Islam, 2nd ed.. Leiden and London 1965, Vol. II.
- 74 — Theodore Noldeke, Sketches from Eastern history. translated by J. S. Black, London 1892.
- 76 — Tibawy, Ikhwan As-Safa and their Rasail, The Islamic Quarterly, 2 1955.
- 77 — Tritton, Muslim theology, London 1947.
- 78 — Van Vloten, An-Nabita, L'occasion du XIe Congres des orientalistes, Paris 1899, pp. 111-115.
- 79 — Vernon Van Dyke, Political Science — a Philosophical analysis. London 1960.
- 80 — Watter A. Rosenbaum, Political Culture, London 1975.
- 81 — W. A. Ross, Plato's theory of Ideas, Oxford 1961.
- 82 — Werner Jaeger, Paideia - The ideals of Greek Culture. 2nd edition, translated by : Gilbert Hight, Vol. 2. Oxford 1947.
- 83 — gidmann, Migriti, Encyclopedie de l'Islam.
- 84 — Xavier De Planhol, Les fondements géographiques de L'histoire de l'Islam. Paris 1968.
- 85 — Yves Marquet, Coran et Création, Commentaire de deux extraits des Ikhwan Al-Safa. Arabica, Tome 9, 1964
- 86 — Yves Marquet, Imamat, resurrection et hierarchie Selon les Ikhwan Al-Safa. Revue des Etudes Islamiqu-es, Tome 30, 1952.
- 87 — Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa. Alger 1975.

- 88 — Yves Marquet, La place du travail dans la hierarchie Ismailienne d'après l'Encyclopédie des frères de la pureté. Arabica, Tome 8, 1961.
- 86 — Yves Marquet, Revelation et vision veridique chez les Ikhwan Al-Safa. Revue des Etudes Islamiques, Tome 32, 1964.
- 90 — Yves Marquet, Sabeens et Ikhwan Al-Safa, Studia Islamica. Tome 24, 1966 et Tome 25, 1966.

ثانياً .. المراجع العربية :

(١) المراجع التراثية :

- ١ - ابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة ، دار الشعب ، القاهرة .
- ٢ - ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، المطبعة الحلبية ، القاهرة ١٣٠٣ هـ .
- ٣ - ابن الأوسى البغدادي ، حكاية الأحمدين ، بولاق ١٢٩٨ هـ .
- ٤ - ابن الجوزي ، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ١٣٥٧ - ١٣٥٩ هـ .
- ٥ - ابن الجوزي ، تلبيس ، أبلبيس ، مطبعة النهضة ، القاهرة ١٩٢٨
- ٦ - ابن القلانسي ، ذيل تاريخ دمشق ، مطبعة الآباء اليسوعيين ، بيروت ١٩٠٨ .
- ٧ - ابن المرتضى ، المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل ، نصحيح توما أرنولد ، مطبعة دائرة المعارف ، حيدر آباد الدكن ١٩٠٢ .
- ٨ - ابن النديم ، الفهرست ، مكتبة خياط ، بيروت .
- ٩ - ابن بشكوال ، الصلة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ١٠ - ابن تيمية ، الحسبة في الاسلام ، تقديم محمد المبارك ، دمشق .
- ١١ - ابن تيمية ، السياسة الشرعية في اصلاح الراعى والرعية ، تقديم محمد المبارك ، دمشق .
- ١٢ - ابن تيمية ، المنتقى في منهاج الاعتدال ، تلخيص الذهبي .
- ١٣ - ابن تيمية ، بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، القاهرة ١٣٣١ هـ .

- ١٤ - ابن تيمية ، منهاج السنة فى الرد على منهاج الكرامة ، القاهرة ١٣٣١ هـ .
- ١٥ - ابن حجر العسقلانى ، لسان الميزان ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ، حيدر آباد ١٣٣١ هـ .
- ١٦ - ابن حزم ، الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، المطبعة الأدبية ، القاهرة ١٣١٧ هـ .
- ١٧ - ابن حوقل ، صورة الأرض ، دار مكتبة الحياة ، بيروت .
- ١٨ - ابن خلدون ، المقدمة ، القاهرة ١٩٧٣ .
- ١٩ - ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، تصحيح محمد عبد الرحيم قطة ونصر الهورينى ، مطبعة بولاق ، القاهرة ١٢٧٥ هـ .
- ٢٠ - ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، مطبعة الآداب ، القاهرة ١٣٣٧ هـ .
- ٢١ - ابن رشد ، مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، تحقيق د. محمود قاسم ، القاهرة ١٩٥٥ .
- ٢٢ - ابن زهرة ، رسالة الأصول والأحكام ، تحقيق عارف تامر ، خمس رسائل اسماعيلية ، بيروت .
- ٢٣ - ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، دار صادر ، بيروت ١٩٦٠ .
- ٢٤ - ابن سينا ، الاشارات ، القاهرة ١٣٢٥ هـ .
- ٢٥ - ابن سينا ، الشفاء ، تحقيق جورج قناتى وآخرين ، الادارة العامة للثقافة ، وزارة المعارف ، القاهرة ١٩٥٢ - ١٩٥٨ .
- ٢٦ - ابن سينا ، الطبيعيات والمعادن والنبات ، تحقيق عبد الحليم منتصر ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٤ .
- ٢٧ - ابن سينا ، النجاة ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٣٣١ هـ .
- ٢٨ - ابن سينا ، تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، مطبعة الجوانب ، القسطنطينية ، ١٢٩٨ هـ .
- ٢٩ - ابن سينا ، حى بن يقظان ، ابن سينا وابن طفيل والسهورردى ، تحقيق أحمد أمين ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٢ .

- ٣٠ - ابن طباطبا ، الفخرى فى الآداب السلطانية والدول الاسلاميه .
مطبعة الموسوعات ، القاهرة ١٣١٧ هـ .
- ٣١ - ابن عبد البر ، الانتقاء فى فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء - مالك
والشافعى وأبى حنيفة ، مكتبة القدسي ، القاهرة ١٣٥٠ هـ .
- ٣٢ - ابن قتيبة الدينورى ، الامامة والسياسة ، مطبعة النيل ، القاهرة :
١٣٢٢ هـ .
- ٣٣ - ابن قتيبة الدينورى ، تاويل مختلف الحديث ، تصحيح محمد
النجار ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ٣٤ - ابن قيم الجوزية ، اجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة
والجهمية ، مطبعة القرآن والسنة ، الهند ١٣١٤ هـ .
- ٣٥ - ابن منظور ، لسان العرب ، دار صادر - دار بيروت ، بيروت
١٩٥٦ .
- ٣٦ - ابن نباتة المصرى ، سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون ، على
هامش الفيت المسجم فى شرح لامية العجم ، المطبعة الأزهرية ،
القاهرة ١٣٠٥ هـ
- ٣٧ - أبو البقاء الحسينى الكفوى ، كليات أبى البقاء ، مطبعة بولاق ،
القاهرة ١٢٥٢ هـ .
- ٣٨ - أبو الحسن الأشعرى ، مقالات الاسلاميين واختلاف تملين ،
تصحيح هـ . ريتز ، مطبعة الدولة ، استانبول ١٩٢٩ .
- ٣٩ - أبو الحسن الملقب ، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، مطبعة
الدولة ، استانبول ١٩٣٦ .
- ٤٠ - أبو الفضل الدمشقى ، الاشارة الى محاسن التجارة ، القاهرة
١٣١٨ هـ .
- ٤١ - أبو المعالى محمد الحسينى العلوى ، بيان الأديان ، ترجمة يحيى
الحشاش ، مطبعة جامعة القاهرة ١٩٥٩ .
- ٤٢ - أبو حيان التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة ، تصحيح أحمد امين ،
وأحمد الزين ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٢ .
- ٤٣ - أبو حيان التوحيدى ، المقاييسات . نشر السندوبى ، القاهرة
١٩٢٩ .
- ٤٤ - أبو حيان التوحيدى ، رسالة الصداقة والصديق ، تحقيق وتعليق
ابراهيم الكيلانى ، دار الفكر ، دمشق ١٩٦٤ .

- ٤٥ - أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس الحمدوى الحسنى،
نزهة المشتاق فى احتراق الآفاق ، نشر
Istituto Universitario orientale Di Napoli.
- ٤٦ - أبو معشر البلخى ، أبو معشر الفلكى ، مطبعة عيسى البابى الحلبي،
القاهرة .
- ٤٧ - أبو يعقوب السجستانى ، الينابيع ، تحقيق د. مصطفى غالب
بيروت ١٩٦٥ .
- ٤٨ - أخبار العباس وولده ، تحقيق د. عبد العزيز الدورى وعبد الجبار
المطلبى ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٧١ .
- ٤٩ - أرسطوطاليس ، السياسة ، ترجمة أحمد لطفي السيد ، مطبعة
دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ٥٠ - أفلاطون ، الجمهورية ، ترجمة حنا خباز ، دار الكتاب العربى ،
بيروت ١٩٦٩ .
- ٥١ - أفلاطون ، المادية ، ترجمة وليم الميرى ، بيروت .
- ٥٢ - الأصفهاني ، يقاتل الطالبين ، شرح وتحقيق السيد أحمد سقر ،
دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٩ .
- ٥٣ - البخارى ، صحيح البخارى ، مطبعة مصطفى البابى الحلبي ، القاهرة
١٣٤٥ هـ .
- ٥٤ - البغدادى ، الفرق بين الفرق ، طبع وتعليق محمد بدر ، مطبعة
المعارف ، مصر ١٩١٠ .
- ٥٥ - البغدادى ، تاريخ بغداد ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٩٣٣ -
١٩٣٣ .
- ٥٦ - البيرونى ، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة ،
حيدر آباد ١٣٧٧ هـ .
- ٥٧ - البيهقي ، تاريخ حكماء الاسلام ، نسخة فوتوغرافية بمكتبة جامعة
القاهرة تحت رقم ٢٦١١٩ تاريخ .
- ٥٨ - الترمذى ، صحيح الترمذى ، مطبعة الصاوى ، القاهرة ١٩٣٤ .
- ٥٩ - التفتازانى ، شرح العقائد النسفية ، المطبعة الخيرية بمصر ، القاهرة
١٣١٩ هـ .
- ٦٠ - التنوخى ، الفرج بعد الشدة ، تحقيق محمد الزهرى الغمراوى ،
مطبعة الهلال ، القاهرة ١٩٠٤ .

- ٦١ - الجاحظ ، البخلاء ، المجمع العلمي العربي بدمشق ، مطبعة ابن زيدون ، مكتب النشر العربي ، دمشق ١٩٣٨ .
- ٦٢ - الجاحظ ، الحيوان ، مطبعة التقدم ، القاهرة ١٦٠٧ .
- ٦٣ - الجرجاني ، التعريفات ، مكتبة مصطفى البايي الحلبي ، القاهرة ١٩٣٨ .
- ٦٤ - الجوزدي ، سيرة الأستاذ جوذر ، تحقيق د. محمد كامل حسين ، د. محمد عبد الهادي شعيرة ، دار الفكر العربي ، القاهرة .
- ٦٥ - الجيلاني ، توفيق التطبيق في اثبات أن الشيخ الرئيس من الامامية الاثنى عشرية ، تحقيق د. محمد مصطفى حلمي ، دار احياء الكتب العربية عيسى البايي الحلبي ، القاهرة ١٩٥٤ .
- ٦٦ - الحلبي ، اثبات الوصية للامام علي ، تحقيق محمد هادي الأميني ، المطبعة الحيدرية ، النجف .
- ٦٧ - الحيوان والانسان - خاتمة وزبدة رسائل اخوان الصفاء ، مطبعة التقدم ، مكتبة المعارف ، القاهرة ١٩١٣ .
- ٦٨ - الخوارزمي ، الرسائل ، استانبول ١٢٩٧ هـ .
- ٦٩ - الخوارزمي ، صورة الأرض من المدن والجبال والبحار والجزائر والأنهار ، تصحيح هانز فون مزيك ، فيينا ١٩٢٦ .
- ٧٠ - الدميري ، حياة الحيوان الكبرى ، دار التحرير للطبع والنشر ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ٧١ - الديلمي ، بيان مذهب الباطنية ، استانبول ١٩٣٨ .
- ٧٢ - الراغب الأصفهاني ، المفردات في غريب القرآن ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .
- ٧٣ - الرسالة الجامعة ، تحقيق حميل صليبا ، دمشق ١٩٤٨ .
- ٧٤ - الزمخشري ، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعبون الأقاويل في وجوه التأويل ، مطبعة بولاق ، القاهرة ١٢٨١ هـ .
- ٧٥ - السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى ، المطبعة الحسينية ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .
- ٧٦ - الشريف المرتضى ، أمالي السيد المرتضى في التفسير واخذ الحديث والأدب ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٠٧ .
- ٧٧ - الشهرزوري ، نزهة الأرواح ، نسخة فوتوغرافية بمكتبة جامعة القاهرة تحت رقم ٢٤٠٢٧ تاريخ وفلسفة .

- ٧٨ - الشهرستاني ، الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، القاهرة
١٩٦٧ •
- ٧٩ - الشهرستاني ، نهاية الاقدام في علم الكلام ، تصحيح ألفرد جيوم ،
مكتبة المثنى ، بغداد •
- ٨٠ - العامري ، السعادة والاسعاد ، نشر : مجتبى مينوى ، فيزياد
١٩٥٧ - ١٩٥٨ •
- ٨١ - العامري ، كتاب الاعلام بمناقب الاسلام ، تحقيق د. أحمد
عبد الحميد غراب ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة
١٩٦٧ •
- ٨٢ - الغزالي ، احياء علوم الدين ، دار الشعب ، القاهرة ١٩٦٩ •
- ٨٣ - الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، القاهرة ١٣٢٠ هـ •
- ٨٤ - الغزالي ، الجام العوام عن علم الكلام ، القاهرة ١٣٥١ هـ •
- ٨٥ - الغزالي ، المنقذ من الضلال ، مكتبة الجندى ، القاهرة ١٩٧٣ •
- ٨٦ - الغزالي ، فاتحة العلوم ، المطبعة الحسينية المصرية ، القاهرة
١٣٢٢ هـ •
- ٨٧ - الغزالي ، قانون التاويل ، القاهرة ١٩٤٠ •
- ٨٨ - الغزالي ، كيمياء السعادة ، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة
الجندى ، القاهرة ١٩٧٣ •
- ٨٩ - الطبرى ، التفسير ، بولاق ١٣٢٣ هـ •
- ٩٠ - الطبرى ، تاريخ الأمم والملوك ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة
١٩٣٩ •
- ٩١ - الفارابى ، احصاء العلوم ، تحقيق د. عثمان أمين ، مطبعة الاعتماد
القاهرة ١٩٤٩ •
- ٩٢ - الفارابى ، الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة السعادة ، القاهرة
١٩٠٧ •
- ٩٣ - الفارابى ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق د. البير نصرى
نادر ، بيروت ١٩٥٩ •
- ٩٤ - الفخر الرازى ، الأربعين في أصول الدين ، تعليق محمد جابر ،
مكتبة الجندى ، القاهرة ١٣٨٣ هـ •

- ٩٥ - الفخر الرازي ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء
والحكماء والمتكلمين ، المطبعة الحسينية ، القاهرة ١٣٢٣ هـ .
- ٩٦ - الفخر الرازي ، نهاية العقول في دراية الأصول ، مخطوط بدار
الكتب المصرية تحت رقم ٧٤٨ توحيد .
- ٩٧ - الفيروبادي ، القاموس المحيط ، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي
الحلبي ، القاهرة ١٩٥٢ .
- ٩٨ - القاضي النعمان بن حيوان التميمي المغربي ، الرسالة المذهبية ،
تحقيق عارف تامر ، دار الانصاف ، بيروت ١٩٥٦ .
- ٩٩ - القاضي النعمان بن منصور التميمي المغربي ، تأويل الدعائم ،
تحقيق محمد حسن الأعظمي ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .
- ١٠٠ - القاضي عبد الجبار ، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم
لسائر المخالفين ، تحقيق فؤاد سيد ، الدار التونسية للنشر ،
تونس ١٩٧٤ .
- ١٠١ - القشيري ، الرسالة القشيرية في علم التصوف ، شرح شيخ
الاسلام زكريا الأنصاري ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح ،
القاهرة ١٣٨٦ هـ .
- ١٠٢ - القفطي ، أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، تصحيح محمد أمين
الخانجي ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٣٢٦ هـ .
- ١٠٣ - القلقشندي ، صبح الأعشى في صناعة الانشا ، وزارة الثقافة
والارشاد القومي ، القاهرة ١٩٦٨ .
- ١٠٤ - الكرمانى ، راحة العقل ، تحقيق د. محمد مصطفى حلمي ، دار
الفكر العربي ، القاهرة ١٩٥٢ .
- ١٠٥ - الكندي ، رسالة كمية كتب أرسطوطاليس ، تحقيق د. محمد
عبد الهادي أبو ريثة ، رسائل الكندي الفلسفية ، دار الفكر
العربي ، القاهرة ١٩٥٠ - ١٩٥٤ .
- ١٠٦ - الكندي ، رسالة في الفلسفة الأولى ، تحقيق د. محمد عبد الهادي
أبو ريثة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٥٠ .
- ١٠٧ - الكندي والحكمة ، كلمة تحية ألقاها ممثل جامعة الحكمة في بغداد
بمناسبة الاحتفالات المقامة لاهياء ذكرى تأسيس مدينة بغداد
ووفاة فيلسوف العرب جامعة الحكمة ، بغداد ١٩٦٢ .

- ١٠٨ - المجلسى ، بحار الأنوار الجامع لدرر أخبار الأئمة الأطهار ، تبريز ، ايران .
- ١٠٩ - المحبى ، خلاصة الأثر ، تحقيق مصطفى وهبى ، المطبعة :لوهبية القاهرة ١٣٦٧ هـ .
- ١١٠ - المسعودى ، مروج الذهب ، القاهرة ١٢٨٣ هـ .
- ١١١ - المقدسى ، أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم ، مطبعة بريل ، ليدن ١٩٠٦ .
- ١١٢ - المقرئى ، اتعاط الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا ، تحقيق د. جمال الدين الشيبال ، المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ، القاهرة ١٣٨٧ هـ .
- ١١٣ - المقرئى ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، مطبعة النيل ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .
- ١١٤ - المؤيد فى الدين داعى الدعاة ، المجالس المؤيدية ، القاهرة .
- ١١٥ - المؤيد فى الدين ، ديوان المؤيد فى الدين داعى الدعاة ، تحقيق د. محمد كامل حسين ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٤٩ .
- ١١٦ - المؤيد فى الدين ، سيرة المؤيد فى الدين داعى الدعاة ، ترجمة حياته بقلمه ، تحقيق د. محمد كامل حسين ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٤٩ .
- ١١٧ - الميدانى ، مجمع الأمثال ، مطبعة بولاق ، القاهرة .
- ١١٨ - النوبختى ، فرق الشيعة ، تصحيح محمد صادق آل بحر العلوم ، المطبعة الحيدرية ، التحف ١٩٣٦ .
- ١١٩ - ثقة الامام علم الاسلام ، المجالس المستنصرية ، تحقيق د. محمد كامل حسين ، دار الفكر العربى ، القاهرة .
- ١٢٠ - حاتم بن ابراهيم ، تلخيص المجالس المؤيدية للمؤيد فى الدين الشيرازى ، تحقيق د. محمد عبد القادر عبد الناصر ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥ .
- ١٢١ - حاجى خليفة ، كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ، تصحيح محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بليكة الكليس ، وكالة المعارف الجليلية ، القاهرة ١٩٤١ ، ١٩٤٣ .

- ١٢٢ - دعبيل الخزاعي ، ديوان دعبيل الخزاعي ، تحقيق محمد يوسف نجم ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٦٢ .
- ١٢٣ - رسائل اخوان الصفاء ، القاهرة ١٩٢٨ .
- ١٢٤ - رسائل اخوان الصفاء ، بيروت ١٩٥٧ .
- ١٢٥ - رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، نسخة خطية بدار اكتب المصرية ، تحت رقم ٤١ حكمة .
- ١٢٦ - رسائل البلغاء ، اختيار وتصنيف محمد كرد علي ، القاهرة ١٩٤٦ .
- ١٢٧ - رسائل الجاحظ ، نشر السندوبي ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .
- ١٢٨ - رسائل الكندي الفلسفية ، نشر د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، القاهرة ١٩٥٠ - ١٩٥٤ .
- ١٢٩ - رسالة جامعة الجامعة ، تحقيق عارف تامر ، بيروت ١٩٥٩ .
- ١٣٠ - سبط ابن الجوزي ، تذكرة الخواص ، النجف ١٩٦٤ .
- ١٣١ - شرح التنوير على سقط الزند ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ١٣٥٨ هـ .
- ١٣٢ - صاعد الأندلسي ، التعريف بطبقات الأمم ، القاهرة .
- ١٣٣ - طاش كبرى زادة ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم ، تحقيق كامل البكري وعبد الوهاب أبو النور ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة .
- ١٣٤ - عبد الجبار أحمد الهزاني ، تثبيت دلائل النبوة ، تحقيق د. عبد الكريم عثمان ، دار العربية للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٥٦ .
- ١٣٥ - علي بن محمد بن أحمد المغربي المعروف بابن الصباغ ، الفصول المهمة في معرفة أحوال الأئمة ، النجف ١٩٦٢ .
- ١٣٦ - كيلة ودمنة ، ترجمة عبد الله بن المقفع ، دار الشعب ، القاهرة .
- ١٣٧ - الامام مسلم ، صحيح مسلم ، شرح الامام محيي الدين أبي زكريا . المطبعة المصرية ، القاهرة ١٩٢٩ .
- ١٣٨ - محمد الزرقاني ، شرح الزرقاني على موطأ الامام مالك ، القاهرة .

- ١٣٩ - محيي الدين بن عربي ، الاصطلاحات الصوفية الواردة في
الفتوحات المكية ، مطبوع مع التعريفات للجرجاني ، مطبعاً
الحلبى ، القاهرة ١٩٣٨ •
- ١٤٠ - محيي الدين بن عربي ، الفتوحات المكية ، تحقيق د. عثمان
يحيى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ •
- ١٤١ - مسكويه ، الفوز الأصغر ، بيروت ١٣١٩ هـ •
- ١٤٢ - مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، القاهرة ١٩٥٩ •
- ١٤٣ - نشوان الحميدى ، الحور العين ، تحقيق كمال مصطفى ، القاهرة
١٩٤٨ •
- ١٤٤ - نهج البلاغة ، شرح الشيخ محمد عبده ، تحقيق محمد أحمد
عاشور ومحمد إبراهيم البنا ، القاهرة •
- ١٤٥ - ياقوت الحموى ، معجم البلدان ، ليبزج ١٨٧٠ •

(ب) المراجع الحديثة :

- ١ - د. إبراهيم الكيلاني ، أبو حيان التوحيدى ، دار المعارف .
القاهرة ١٩٥٧ .
- ٢ - أبو الوفا الغنيمى التفتازانى ، علم الكلام وبعض مشكلاته .
القاهرة ١٩٦٦ .
- ٣ - أبو بكر ذكرى ، تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية ،
دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٦٥ .
- ٤ - اجناس جولدتسيهر ، العقيدة والشرية فى الاسلام ، ترجمة
د. محمد يوسف موسى وآخرين ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة
١٩٥٩ .
- ٥ - أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، القاهرة ١٩٥٦ .
- ٦ - أحمد أمين ، مبادئ الفلسفة ، تعريب ، القاهرة .
- ٧ - أحمد حسن الزيات ، تاريخ الأدب العربى ، القاهرة ١٩٦٥ .
- ٨ - أحمد زكى صفوت ، جمهرة رسائل العرب فى عصور العربية
الزاهرة ، مطبعة الحلبي ، القاهرة ١٩٣٧ .
- ٩ - د. أحمد فريد رفاعى ، الغزالي ، القاهرة ١٩٣٦ .
- ١٠ - د. أحمد فؤاد الأهوانى ، أفلاطون ، دار المعارف ، القاهرة
١٩٧١ .
- ١١ - د. أحمد فؤاد الأهوانى ، الكندى ، الدار القومية للطباعة والنشر
القاهرة .
- ١٢ - د. أحمد كمال زكى ، ابن المعتز العباسى ، مطبعة مصر ، القاهرة
١٩٦٤ .

- ١٣ - د. أحمد محمود صبحي ، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي
دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .
- ١٤ - د. أحمد محمود صبحي ، نظرية الامامة لدى الشيعة الاثني عشرية
القاهرة ١٩٦٩ .
- ١٥ - اغناطيوس يوليانوفتش كراتشكوفسكي ، تاريخ الأدب الجغرافي
العربي ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم ، لجنة التأليف والترجمة
والنشر ، جامعة الدول العربية ، القاهرة .
- ١٦ - آقا يزرك الطهراني ، الذريعة الى تصانيف الشيعة ، النجف
١٣٦٣ هـ / ١٩٤٤ م .
- ١٧ - الأب قنواي ، مادة « أخلاق » ، دائرة المعارف الاسلامية ، المطبعة
العربية ، الجزء الثاني :
- ١٨ - د. ألبير نصرى نادر ، من رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ،
المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٤ .
- ١٩ - د. ألبير نصرى نادر ، من مقدمة ابن خلدون ، دار المشرق ، بيروت
١٩٦٧ .
- ٢٠ - د. امام عبد الفتاح امام ، مدخل الى الفلسفة ، دار الثقافة للطباعة
والنشر ، القاهرة ١٩٧٤ .
- ٢١ - أندريه كرسون ، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ، ترجمة
د. عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى ، القاهرة ١٩٤٦ .
- ٢٢ - أنطون سعادة ، نشوء الأمم ، الطبعة الثانية ، دمشق ١٩٥١ .
- ٢٣ - أنطونيو غرامشي ، الأمير الحديث ، ترجمة زاهي وقيس الشامي
دار الطليعة ، بيروت ١٩٥٠ .
- ٢٤ - ايفانوف ، مذكرات في حركة المهدي الفاطمي أو استتار الامام ،
منشورات المعهد العلمي الفرنسي ، القاهرة ١٩٣٩ .
- ٢٥ - برنارد لويس ، أصول الاسماعيلية ، ترجمة خليل أحمد جلاو
وجاسم محمد الرجب ، دار الكتاب العربي بمصر ، مكتبة المثنى ،
بغداد ١٩٤٧ .
- ٢٦ - بندلي جوزي ، من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ، بيروت .
- ٢٧ - تراث الانسانية ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، القاهرة
١٩٦٣ .

- ٢٨ - توفيق بن عامر ، النزعة الاجتماعية فى أدب التوحيدى ، مجلة الفكر ، تونس العدد العاشر ١٩٧٦ .
- ٢٩ - د . توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٠ .
- ٣٠ - د . جبور عبد النور ، أخوان الصفاء ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٠ .
- ٣١ - د . جميل جبر ، الجاحظ ومجتمع عصره ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٥٨ .
- ٣٢ - جميل صليبا ، أخوان الصفاء ، دائرة المعارف اللبنانية ، بيروت ١٩٦٧ .
- ٣٣ - جميل صليبا ، من أفلاطون الى ابن سينا ، دمشق ١٩٣٧ .
- ٣٤ - جورج جورفيتش ، دراسات فى الطبقات الاجتماعية ، ترجمة احمد رضا محمد رضا ، مراجعة د . عز الدين فودة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ .
- ٣٥ - جورجى زيدان ، تاريخ آداب اللغة العربية ، دار الهلال ، القاهرة ١٩١٢ .
- ٣٦ - جورجى زيدان ، تاريخ التمدن الاسلامى ، القاهرة ١٩٠٢ - ١٩٠٥ .
- ٣٧ - جوستون بوتول ، ابن خلدون - فلسفته الاجتماعية - ترجمة غنيم عبدون ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٤ .
- ٣٨ - د . حامد ربيع ، الدعاية وتقاليدها الحركة الصهيونية ، سلسلة الثقافة الفلسطينية ، دمشق ١٩٧٣ .
- ٣٩ - د . حامد ربيع ، النظرية السياسية ، محاضرات لكلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ١٩٧٠ .
- ٤٠ - د . حسن ابراهيم حسن ، الفاطميون فى مصر ، القاهرة ١٩٣٢ .
- ٤١ - د . حسن ابراهيم حسن وطه احمد شرف ، عبيد الله المهدي ، القاهرة ١٩٤٦ .
- ٤٢ - د . حسن حنفى ، قضايا معاصرة فى فكرنا المعاصر ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٦ .

- ٤٣ - د. حسن صعب ، تحديث العقل العربي ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٩ .
- ٤٤ - حسين قاسم العزيز ، البابكية ، مكتبة النهضة ، بغداد ١٩٦٦ .
- ٤٥ - د. حمودة غرابية ، أبو الحسن الأشعري ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة ١٩٧٣ .
- ٤٦ - حنا الفاخوري ، وحليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، بيروت ١٩٥٧ .
- ٤٧ - دائرة المعارف ، قاموس عام لكل فن ومطلب، فؤاد افرام البستاني، بيروت ١٩٦٧ .
- ٤٨ - دائرة المعارف الاسلامية ، النص العربي ، الطبعتان الاولى والثانية، القاهرة .
- ٤٩ - دراسات فلسفية ، مهداة للدكتور ابراهيم مذكور ، تصدير د. عثمان أمين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ .
- ٥٠ - دوجلاس هايد ، الكفاح المسلح ، ترجمة سامي كدكي ، دار الآداب ، بيروت ١٩٦٨ .
- ٥١ - دونالدسن ، عقيدة الشيعة ، الترجمة العربية ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٤٦ .
- ٥٢ - دى بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٨ .
- ٥٣ - روجيه أرنالدز ، ما وراء الطبيعة والسياسة في تفكير الفارابي ، ترجمة د. أحمد فاضل ، المورد ، وزارة الاعلام بالجمهورية العراقية ، المجلد الرابع ، العدد الثالث ١٩٧٥ .
- ٥٤ - د. زكريا ابراهيم ، أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء الدار المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٦٥ .
- ٥٥ - د. زكي نجيب محمود ، تحديث الفكر العربي ، بيروت .
- ٥٦ - زهدى حسن جار الله ، المعتزلة ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ٥٧ - ساطع المصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، مطبعة الكشاف، بيروت ١٩٤٣ .

- ٥٨ - سعيد زايد ، الفارابي ، القاهرة ١٩٧٠ .
- ٥٩ - سلامة موسى ، حرية الفكر وأبطالها في التاريخ ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦١ .
- ٦٠ - الشيخ سليمان بن ابراهيم الحنفى القندوزى ، يابيع المودة . النجف ١٩٦٥ .
- ٦١ - س . ن . غريغوريان ، النظرات الفلسفية الاجتماعية السياسية للفارابى المورد ، وزارة الاعلام بالجمهورية العراقية ، المجلد الرابع ، العدد الثالث ، ١٩٧٥ .
- ٦٢ - سيد حسين نصر ، ثلاثة حكماء مسلمون ، ترجمة صلاح الصاوى . بيروت ١٩٧١ .
- ٦٣ - شتروثمان ، أربعة كتب اسماعيلية (تحقيق) ، جوتنجن ١٩٤٣ .
- ٦٤ - صالح عبد العزيز ، تطور النظرية التربوية - دراسات في التربية ، دار المعارف ، مصر ١٩٦٤ .
- ٦٥ - د . طه حسين ، ذكرى أبى العلاء المعرى ، القاهرة ١٩٢٥ .
- ٦٦ - د . طه حسين ، على وبنوه ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٣ .
- ٦٧ - د . عائشة عبد الرحمن ، أبو العلاء المعرى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة .
- ٦٨ - عارف تامر ، الامامة فى الاسلام ، دار الكاتب العربى ، بيروت .
- ٦٩ - عارف تامر ، القرامطة ، دار الكاتب العربى ، بيروت .
- ٧٠ - عارف تامر ، حقيقة اخوان الصفاء وخلق الوفاء ، بيروت ١٩٥٧ .
- ٧١ - عارف تامر ، خمس رسائل اسماعيلية ، دار الانصاف ، بيروت .
- ٧٢ - عباس محمد العقاد ، فاطمة الزهراء والفاطميون ، القاهرة .
- ٧٣ - عبد الحسين بن شرف الدين العامل ، المجالس الفاخرة فى ماتم العترة الطاهرة ، مطبعة العرفان ، صيدا .
- ٧٤ - عبد الرازق الحسنى ، تعريف الشيعة ، مطبعة العرفان ، صيدا . ١٩٣٣ .
- ٧٥ - عبد الرحمن بدوى ، الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الاسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٤ .

- ٧٦ - عبد الرحمن بدوي ، الانسانية والوجودية في الفكر العربي .
مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ٧٧ - د . عبد الدايم الانصارى ، أهداف الفلسفة الاسلامية - نشأتها
وتطورها القاهرة ١٩٤٨ .
- ٧٨ - د . عبد العزيز الدوري ، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن
الرابع الهجري ، مطبعة المعارف ، بغداد ١٩٤٨ .
- ٧٩ - د . عبد العزيز الدوري ، دراسات في العصور العباسية المتأخرة
مطبعة السريان ، بغداد ١٩٤٥ .
- ٨٠ - د . عبد العزيز الدوري ، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ،
دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٦٩ .
- ٨١ - د . عبد العزيز عزت ، تطور المجتمع البشرى عند ابن خلدون .
مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢ .
- ٨٢ - د . عبد الغنى عبود ، العقيدة الاسلامية والايدولوجيات المعاصرة
الاسلام وتحديات العصر ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٦ .
- ٨٣ - عبد الكريم الخطيب ، الخلافة والامامة - ديانة وسياسة ، دار الفكر
العربى القاهرة ١٩٦٣ .
- ٨٤ - عبد الكريم المراق ، الالهيات عند الفارابى ، مهرجان الفارابى ،
بغداد ١٩٧٥ .
- ٨٥ - عبد اللطيف الطيبارى ، التصوف الاسلامى العربى ، القاهرة .
- ٨٦ - عبد اللطيف الطيبارى ، جماعة اخوان الصفاء ، مجلة الآداب .
السنة السابعة عشر ، بيروت ١٩٣١ .
- ٨٧ - عبد الله القسيمي ، الصراع بين الاسلام والوثنية ، المطبعة
السلفية ، القاهرة ١٩٥٦ هـ .
- ٨٨ - عبد الله النجار ، مذهب الدروز والتوحيد ، دار المعارف بمصر ،
القاهرة ١٩٦٥ .
- ٨٩ - عبده فراج ، معالم الفكر الفلسفى في العصور الوسطى ، مكتبة
الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٩ .
- ٩٠ - د . عز الدين فودة ، السيادة والسياسة في الدولة الاسلامية .
معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ١٩٧٥ .

- ٩١ - د. عز الدين فودة ، مقدمة السياسة ، مجموعة محاضرات لطب
كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة للعام الجامعي
١٩٧٤/٧٣ .
- ٩٢ - د. عزت قرني ، الحكمة الأفلاطونية ، دار النهضة العربية ، القاهرة
١٩٧٤ .
- ٩٣ - علي أدهم ، الجمعيات السرية ، دار المعارف ، مصر ١٩٥٤ .
- ٩٤ - علي بن صالح ، عيون المعارف ورياض لكل متبصر عارف ، بومباي
١٢٩٧ هـ .
- ٩٥ - د. علي حسني الحروبوطي ، المهدي العباسي ، المؤسسة المصرية
العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة .
- ٩٦ - د. علي حسني الحروبوطي ، تاريخ العراق في ظل الحكم الأموي ،
دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٩ .
- ٩٧ - د. علي سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ، القاهرة
١٩٦٧ .
- ٩٨ - د. علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، دار
المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .
- ٩٩ - د. علي سامي النشار ، نظرية جديدة في المنحنى الشخصي لحياة
الفارابي وفكره ، آفاق عربية ، العدد ١٢ ، أغسطس ١٩٧٦ .
- ١٠٠ - د. علي سامي النشار و د. محمد علي أبو ريان ، قراءات في
الفلسفة ، الذار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ .
- ١٠١ - د. علي عبد الواحد وافي ، فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة
لجنة البيان العربي ، القاهرة ١٩٦١ .
- ١٠٢ - علي فهمي خشيم ، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة ، طرابلس
- ليبيا ١٩٦٧ .
- ١٠٣ - علي عبد الرازق ، الاسلام وأصول الحكم ، القاهرة ١٣٤٤ هـ .
- ١٠٤ - عمر أبو النصر ، قلعة الموت ، بيروت ١٩٧٠ .
- ١٠٥ - عمر الدسوقي ، اخوان الصفاء ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ،
القاهرة ١٩٧٣ .
- ١٠٦ - د. عمر المالكي ، الفلسفة عند العرب ، الجزائر ١٩٧١ .

- ١٠٧ - د. عمر فروخ ، ابن باجة والفلسفة المغربية ، بيروت ١٩٥٢
- ١٠٨ - د. عمر فروخ ، اخوان الصفاء - دراسة تحليلية مع نقد احاديثا
لرسائل اخوان الصفا وخلان الوفا ، بيروت ١٩٤٥ .
- ١٠٩ - د. عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربي الى أيام ابن خلدون ، بيروت
١٩٦٢ .
- ١١٠ - غلام محمد ، مختصر التحفة الاثنى عشرية . ترجمته شكرى
الألوسى ، بيروت .
- ١١١ - د. فاروق عمر ، الخلافة العباسية فى عصر الفوضى العسكرية .
بغداد ١٩٧٤ .
- ١١٢ - د. فاروق عمر ، العباسيون الاوائل ، بيروت ١٩٧٠ .
- ١١٣ - د. فاروق عمر ، طبيعة الدعوة العباسية ، دار النجاش ، بيروت
١٩٧٠ .
- ١١٤ - فرانز روزنتال ، مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى .
ترجمة د. أنيس فريجة ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٦١ .
- ١١٥ - د. فؤاد زكريا ، جمهورية افلاطون ، الهيئة المصرية العامة
للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ .
- ١١٦ - قحطان عبد الستار الحديثى ، حركات الخوارج فى خراسان ،
مجلة كلية الآداب ، جامعة البصرة ، العدد السادس .
- ١١٧ - د. كامل الشيبى ، التقية - أصولها وتطورها ، مجلة الايمان .
النجف ، السنة الثانية ١٩٦٥ أعداد ٣ - ٦ ، والسنة الثالثة
١٩٦٦ أعداد ١ - ٢ .
- ١١٨ - كريستنسن ، ايران فى عهد الساسانيين ، ترجمة د. يحيى
الحشاش ، القاهرة ١٩٥٧ .
- ١١٩ - كلود كاهن ، تاريخ العرب والشعوب الاسلامية ، ترجمة د. بدر
الدين قاسم ، دار الحقيقة للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٧٢ .
- ١٢٠ - د. كمال اليازجى ، معالم الفكر العربى فى العصر الوسيط .
بيروت ١٩٦٦ .
- ١٢١ - كمال اليازجى وأنطون غطاس كرم ، اعلام الفلسفة العربية .
بيروت ١٩٥٧ .

- ١٢٢ - لوک - هیوم - روسو ، العقد الاجتماعی ، ترجمة عبد الکريم أحمد ، دار سعد - مصر للطباعة والنشر ، القاهرة .
- ١٢٣ - لويس جارديه ، النوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي .
ترجمة د . ابراهيم السامرائي ، الجمهورية العراقية ، وزارة الاعلام ، مهرجان الفارابي ، بغداد ١٩٧٥ .
- ١٢٤ - الآباء لويس معلوف و خليل اده ولويس شينو ، مقالات فلسفية قديمة لبعض فلاسفة العرب مسلمين ونصارى ، مجلة المشرق ، بيروت ١٩١١ .
- ١٢٥ - ماجد فخري ، دراسات في الفكر الاسلامي ، دار النهار ، بيروت ١٩٧٠ .
- ١٢٦ - محسن الامين العاملي ، أعيان الشيعة ، مطبعة ابن زيدون ، دمشق ١٩٣٥ .
- ١٢٧ - محمد أبو زهرة ، المذاهب الاسلامية ، ادارة الثقافة بوزاره التربية ، القاهرة .
- ١٢٨ - محمد الأنفر ، نظرية الجماعة في علم الاجتماع ، تونس .
- ١٢٩ - د . محمد البهي ، الجانِب الالهى من التفكير الاسلامي ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ .
- ١٣٠ - محمد الحسين آل كاشف الغطاء ، أصل الشيعة وأصولها ، مطبعة العرفان ، صيدا ١٣٣٠ هـ .
- ١٣١ - محمد الحسين المظفرى ، تاريخ الشيعة ، مطبعة الزهراء ، النجف ١٣٥٢ هـ .
- ١٣٢ - محمد الصادق عفيفى ، المدارس الأدبية - مدرسة ابن المقفع - مدرسة الجاحظ ، دار الفكر ، بيروت ١٩٧١ .
- ١٣٣ - محمد المبارك ، الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية ، دار الفكر ، دمشق ١٩٦٧ .
- ١٣٤ - محمد بن تاويت الطنجي ، التعريف بابن خلدون في رحلته غربا وشرقا ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥١ .
- ١٣٥ - محمد تقى الحكيم ، الأصول العامة في الفقه المقارن بيروت ١٩٦٣ .
- ١٣٦ - محمد جواد مغنية ، مع الشيعة الامامية ، بيروت ١٩٥٥ .

- ١٣٧ - محمد حسن الأعظمي ، عبقرية الفاطميين - أضواء على الفكر والتاريخ الفاطميين ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٧٠ .
- ١٣٨ - محمد حسين الأصفهاني ، الاجتهاد والتقليد ، النجف ١٩٥٧ .
- ١٣٩ - محمد حسين الزين العامل ، الشيعة في التاريخ ، مطبعة العرفان ، صيدا ١٩٣٨ .
- ١٤٠ - محمد زاهد الكوثري ، من عبر الاسلام ، نشر السيد عزت العطار الحسيني ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ١٤١ - د. محمد ضياء الدين الرئيس ، النظريات السياسية الاسلامية ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .
- ١٤٢ - د. محمد عبد الهادي شعيرة ، محاضرات في تاريخ العصر العباسي ، كلية الآداب جامعة عين شمس ، ١٩٦٩ .
- ١٤٣ - د. محمد غلاب ، اخوان الصفا ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة .
- ١٤٤ - محمد كرد علي ، خطط الشام ، دمشق ١٩٢٥ .
- ١٤٥ - محمد لطفى جمعة ، تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب ، القاهرة ١٩٢٧ .
- ١٤٦ - د. محمد محمود ربيع ، مداخل ومناهج البحث في العلوم السياسية ، تحت الطبع .
- ١٤٧ - محمد يوسف موسى ، الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا ، القاهرة ١٩٥٢ .
- ١٤٨ - محمد يوسف موسى ، بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، القاهرة ١٩٦٨ .
- ١٤٩ - محمد يوسف موسى ، تاريخ الأخلاق ، القاهرة ١٩٤٠ .
- ١٥٠ - د. محمود اسماعيل ، الحركات السرية في الاسلام ، القاهرة ١٩٧٣ .
- ١٥١ - محود شكرى الألوسى ، مختصر التحفة الاثنى عشرية ، بغداد ١٣٠١ هـ .
- ١٥٢ - د. محمود قاسم دراسات في الفلسفة الاسلامية ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٠ .

- ١٥٣ - محيي الدين عزوز ، التطور المذهبي بالمغرب ودراسة قصة حي
ابن يقطان ، الشركة التونسية للتوزيع ، تونس ١٩٧٦ .
- ١٥٤ - مرتضى العسكري ، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى ، الجزء
الأول ، الطبعة الثالثة ، بيروت ١٩٦٨ .
- ١٥٥ - مرتضى العسكري ، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى ، الجزء الثاني
الطبعة الأولى ، طهران ١٩٧٢ .
- ١٥٦ - د . مصطفى سويف ، مقدمة لعلم النفس الاجتماعي ، مكتبة
الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ١٥٧ - مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مطبعة
لجنة التأليف والترجمة والنشر ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة
١٩٦٦ .
- ١٥٨ - مصطفى عبد الرازق ، فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، القاهرة
١٩٤٥ .
- ١٥٩ - مصطفى غالب ، الحركات الباطنية في الإسلام ، دار الكاتب
العربي ، بيروت ١٩٦٦ .
- ١٦٠ - مصطفى غالب ، تاريخ الدعوة الاسماعيلية منذ أقدم العصور حتى
عصرنا الحاضر ، دار اليقظة العربية ، سوريا ١٩٥٣ .
- ١٦١ - معجم ألفاظ القرآن الكريم ، المجمع اللغوي بالقاهرة ، الهيئة
العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٠ .
- ١٦٢ - الأب مكارثي ، التصانيف المنسوبة الى فيلسوف العرب ، بغداد
١٩٦٢ .
- ١٦٣ - منير شفيق ، الماركسية اللينينية ونظرية الحزب الثوري ، دار
الطلعة ، بيروت ١٩٧١ .
- ١٦٤ - د . مهدي محقق ، فيلسوف رى - محمد بن زكريا الرازي ،
طهران ١٣٤٩ هـ .
- ١٦٥ - الأب ميخائيل الجميل ، المجريطي ونظرية في الطبيعيات ، آفاق
عربية ، يوليو ١٩٧٦ .
- ١٦٦ - ميرزا علي القروي التبريزي ، الاجتهاد والتقليد من التنقيح في
شرح العروة الوثقى ، النجف ١٩٦٦ .

- ١٦٧ - ميشيل لباد ، الاسماعيليون والدولة في مصياف . مطبعة الاتحاد ، سوريا ١٩٦٢ .
- ١٦٨ - ناجي حسن ، ثورة زيد بن علي ، مكتبة النهضة . بغداد ١٩٦٦ .
- ١٦٩ - ويل ديورانت ، قصة الحضارة ، ترجمة محمد بدران . الدجنة الثقافية ، جامعة الدول العربية .
- ١٧٠ - ياكوب باريون ، ماهي الأيديولوجية ، تعريب د . أسعد رزوق ، الدار العلمية ، بيروت ١٩٧١ .
- ١٧١ - د . يحيى هويدى ، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٢ .
- ١٧٢ - الأب يوحنا الفاخورى البرلسى ، اخوان الصفا - درس تخليق فلسفتهم مذيّل بمنتجات من رسائلهم ، مطبعة القديس بولس . حريصا ، لبنان ١٩٤٧ .
- ١٧٣ - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة .
- ١٧٤ - بوليوس فلهوزن ، الحوارج والشيعة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٨ .

الفهرس

تقديم ودراسة للأستاذ الدكتور عز الدين فودة	٥
الباب الأول الحياة السياسية لآخوان الصفا	١٩
الفصل الأول البيئة السياسية لآخوان الصفا	٢١
المبحث الأول اسم آخوان الصفاء	٢٢
المبحث الثاني عصر آخوان الصفاء	٢٣
المبحث الثالث البيئة الجغرافية لآخوان الصفاء	٥٥
المبحث الرابع أشخاص آخوان الصفاء	٦٣
المبحث الخامس رسائل آخوان الصفاء	٨٠
الفصل الثاني التنظيم السياسي لآخوان الصفاء	٩٧
المبحث الأول سرية الدعوة « التقية »	٩٨
المبحث الثاني نظام المراتب	١١٥
المبحث الثالث نظام الدعوة	١٤٢
المبحث الرابع نظام المحالس السرية (الخلايا)	١٦٩
الباب الثاني الفلسفة السياسية عند آخوان الصفا	١٨٧
الفصل الأول الأسس الفلسفية لفكر الآخوان السياسي	١٨٩
المبحث الأول فلسفة الفيض عند آخوان الصفا	١٩٠
المبحث الثاني علم الأعداد والرموز في فلسفة الآخوان	١٩٧
المبحث الثالث التوفيق بين الدين والفلسفة عند الآخوان	٢١١
المبحث الرابع الإنسان المطلق في فلسفة الآخوان	٢٣٢

المبحث الخامس	نظرية المهدي المنتظر عند الاخوان	٢٤٧
المبحث السادس	فكرة النسب الروحاني عند الاخوان	٢٦٢
الفصل الثاني	الاجتماع السياسي عند اخوان الصفا	٢٧٠
المبحث الاول	طبيعة الاجتماع الانساني	٢٧١
المبحث الثاني	طبقات البشر وتصنيف الصنائع	٢٨٢
المبحث الثالث	طبائع الامم وسجاياها	٣٠٦
المبحث الرابع	اعمار الدول وأدوارها في فلسفة الاخوان	٣٢٥
المبحث الخامس	مفهوم السياسة عند الاخوان	٣٣٥
المبحث السادس	المدينة الفاضلة غاية الاجتماع السياسي	٣٥٧
الفصل الثالث	نظرية الإمامة عند اخوان الصفا	٣٧٥
المبحث الاول	الانتماء والتشيع	٣٧٦
المبحث الثاني	مفهوم الإمامة والخلافة عند اخوان الصفاء	٣٩٧
المبحث الثالث	الحاجة الى الامام في نظرية الاخوان	٤٠٧
المبحث الرابع	تعيين الامام عند اخوان الصفاء	٤٢٥
المبحث الخامس	الشروط الفطرية للإمامة	٤٣٧
المبحث السادس	الدولة الدينية عند الاخوان	٤٥٥
قائمة المراجع		٤٦٣
أولا - المراجع الأفرنجية		٤٦٥
ثانيا - المراجع العربية		٤٧١

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٢٨٤٢ / ١٩٨٢
ISBN ٩٧٧ ١ ١٧

• لا ريب وقدوة لأبناء كافة الحركات الثورية في جميع الإسلاميين . وكان المقصود منها إزالة الأسباب التي تؤدي إلى
انقسام الناس إلى طبقات متعادلة متطابقة والعمل على قتل عوامل العداء والعنصر ونحوه من أجل وحدة الأبناء
عقولهم بغير اعتبارهم الدينية